ISSN 0024-7359



La prière
Art de désirer Dieu

François Chirpaz
Henri Denis
François Genuyt
Jean-Claude Sagne
Donna Singles

240

Décembre 1998

Décembre 1998 - tome XLVII-5

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1998

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaire de rédaction :
Isabelle Chareire

Administrateur : Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 240



La prière
Art de désirer Dieu

Une migraine divine

"Si Dieu cesse de m'aider ce sera a moi d'aider Dieu..."
Etty Hillesum

Pour Dieu, si l'on en croit une légende quechua, la prière des humains n'est pas une sinécure : les demandes contradictoires introduisent un tel imbroglio dans le gouvernement du monde que les chances d'être exaucé sont minimes. Les orants indiens sont inquiets, ils s'informent, près d'experts, du meilleur moment de s'adresser à Dieu. Les conseilleurs proposent l'espace de temps où la grande majorité des humains s'adonne au sommeil, le ciel serait alors moins encombré et Dieu plus attentif. Mais ils ne cachent pas que Dieu se fatigue de ce harcèlement pieux et que ses anges s'angoissent de constater qu'il multiplie les migraines.

Sous leur pression, Dieu se décide à rompre avec ce régime contraignant : ni lui, ni les hommes n'en tirent bénéfice. Il convoque son conseil, demande à ses anges d'apporter un mol oreiller afin de se laisser aller au sommeil et ainsi de ne plus entendre les récriminations incessantes venant de la terre ; il se retire, il délègue ses pouvoirs à ses anges qui expédieront les affaires courantes.

Cette fable divine évoque les images que les psalmistes ne craignent pas d'utiliser : "Réveille-toi, Seigneur" (Ps 59, 5) crie l'un d'entre

eux. Un autre supplie Dieu de sortir de son inaction : "O Dieu, ne reste pas muet, plus de repos, plus de silence" (Ps 83,1).

La fantaisie indienne est une façon poétique de sauver la dignité de Dieu dans un monde où toute décision, fût-elle bonne, peut produire des effets non désirés, à l'instar de la danse amazonienne d'un papillon qui, par le déplacement infime de l'air engendré par son vagabondage, rompt l'équilibre instable de l'atmosphère et active la naissance de quelque tornade lointaine.

Devant des conséquences aussi incontrôlables, des chrétiens préfèrent ignorer la prière de demande : ils admettent certes, avec condescendance, que des milieux populaires y sacrifient par atavisme superstitieux. D'autres, se piquant d'une théologie plus moderne et critique, dénient à Dieu une toute-puissance dont il ne sait que faire, raison pour laquelle beaucoup de peuples religieux l'ont assigné à la retraite.

Ainsi devant la multiplication des demandes contradictoires, on estime ou bien que Dieu n'a d'autre solution que le retrait, ou bien l'on décrète avec assurance qu'il est faible et que son gouvernement du monde ressemble à une navigation à vue.

Peut-être faudrait-il restituer à Dieu et à la prière leur grandeur et leur dignité originelles : les mythes donnent à penser s'ils se refusent à être des explications ; les théologies de la faiblesse de Dieu, si elles deviennent des certitudes, sont elles-mêmes des fables. Une autre lecture est proposée dans le présent cahier, elle n'enlève rien aux intuitions partielles et excitantes des mythes et des fables, elle ne s'y enferme pas.

François Chirpaz ouvre le débat en situant la prière dans l'ordre de la parole : elle s'inscrit dans le rapport à l'autre à la fois comme un aveu de faiblesse (je ne puis obtenir par moi-même ce que je désire) et comme un refus de violence (elle respecte le désir de celui qu'elle supplie). La prière entre humains se différencie de la prière adressée à Dieu qui ne répond pas ou répond indirectement, il déplace ainsi le désir de l'orant et le purifie.

François Genuyt, dans l'analyse rigoureuse du "Notre Père", conduit à des pensées proches: la prière que nous a confiée Jésus nous déleste de notre désir trop frileux et trop narcissique pour entrer dans celui du Règne. La reconnaissance de la volonté du Père qui sait nos besoins et écarte toute dette nous introduit dans une attitude filiale. Une seule condition est posée pour être exaucé : qu'on agisse comme Dieu à l'égard de ceux qui nous font ou nous ont fait du mal.

Donna Singles choisit de commenter quatre formules de prière que les évangélistes attribuent à Jésus. Son étude montre que le Fils entre dans la volonté du Père sans rien renier de sa condition humaine : il ne requiert aucune intervention de puissance, son désir de susciter le Règne doit son efficacité présente et future à la confiance inconditionnelle qu'il accorde à celui qu'il nomme "Abba, Père".

Jean-Claude Sagne s'interroge sur la prière comme épreuve de vérité. Reconnaissant la nécessité de l'imaginaire dans notre lien à Dieu, l'auteur en manifeste 1'ambiguïté si le désir qui nous anime reste enclos dans un espace répétitif: "Dieu, écrit-il, ne nous donne pas des objets que notre désir pourrait circonscrire et maîtriser, mais des signes (non dépourvus de consistance) qui indiquent un mouvement à faire vers lui, pour entrer plus profondément dans la vie filiale".

Henri Denis explicite les relations entre la prière et la foi. Il souligne que la prière convertit le désir humain au désir de Dieu, elle met ainsi en pleine lumière ce qui sourd de la foi.

La prière n'est pas une argumentation, elle est l'expression d'une relation confiante. Aussi a-t-il paru bon aux responsables de la revue de proposer, à titre d'interludes, quelques brèves pages spirituelles et quelques formes de prières. Elles représentent des lieux de respiration et de silence.

Christian DUQUOC
Directeur



Une petite fille aveugle va à la fontaine
sous l'anse bleue de la nuit
et dort un peu parfois
sa joue pâle appuyée
au poing léger du vide

Annie CATTIN

Un arc-en-ciel
Ton Nom sur la lumière
de ce pont jeté entre les rives
de ce pont jeté vers nulle part.
Les mains brûlent
élevées
sans plus de poids
qu'un autre sang
porteur de voix
légères, colombes
qui vont
de l'un à l'autre doigt
s'aimer
dans la transparente lumière

Annie CATTIN

Parle toi le vent
parle toi la pluie
et toi la neige
parle toi le nuage
parle bel arbre frémissant
et toi la petite feuille
parle le soleil
et toi la terre
et toi l'océan
parlent toutes les voix perdues
parle la lumière
que je dorme ou que je veille
dans mon cœur qui ne parle plus
parle la voix silencieuse et secrète
comme une prière qui ne cesse plus.

Annie CATTIN

François CHIRPAZ

La parole de prière

"Laisse-moi parler devant ta miséricorde ; moi qui ne suis que terre et cendre, laisse-moi pourtant parler, car voici que je m'adresse à ta miséricorde et non pas a l'homme qui rirait de moi, c'est à elle que je parle. Et toi aussi, peut-être, tu ris de moi; mais tourne-toi vers moi et tu auras pitié."

(St Augustin, *Confessions*, 1, VI, 7)

Si c'est dans le domaine du religieux, là où l'homme vit et exprime sa relation à Dieu, que la prière révèle sa pleine dimension, elle n'appartient pas, toutefois, d'une manière exclusive, à ce seul domaine. La prière est aussi une façon de se tenir devant un autre homme, façon d'habiter sa propre parole parce que façon d'être dans la vie. D'une manière générale, l'attitude de prière imprime une certaine tonalité à la parole adressée à un autre car elle a souci d'imprimer une certaine tonalité à la relation elle-même.

I

L'invite au face à face

Une parole de prière peut être adressée à un autre homme lorsqu'il faut solliciter son aide en un temps de détresse ou d'épreuve, ou solliciter sa bienveillance lorsque la vie ne dépend plus que de

cette bienveillance, ou bien encore pour l'inviter à une relation pacifique. Prier un autre homme, c'est en appeler à sa bienveillance : parce que celui qui adresse une prière est faible devant celui qu'il sollicite mais, tout aussi bien, parce qu'il se refuse à s'en tenir à une simple position de force. En ce sens, toute prière qu'un homme adresse à un autre procède toujours d'un aveu : l'aveu d'une situation de faiblesse ou d'impuissance mais, tout aussi bien, l'aveu du refus délibéré de lui faire violence. Dès lors, la prière ne constitue jamais une simple forme, parmi d'autres, de la parole humaine. En elle-même, elle vise déjà autre chose : une transformation du rapport à la vie et du rapport à l'autre homme car elle est façon de se tenir dans la vie, en face de l'autre.

L'aveu de faiblesse

La parole de prière est aveu de faiblesse lorsque l'existence prend la mesure de sa fragilité, découvrant à quel point elle ne peut prétendre maîtriser la situation qui lui est faite dans la vie et se trouve incapable d'agir par soi seule sur cette situation. Alors, pour pouvoir continuer à vivre et demeurer dans la vie, il lui faut s'adresser à un autre. Et, ce faisant, elle se reconnaît impuissante devant lui ou bien ne disposant, par soi, d'aucun pouvoir pour peser sur la situation qui lui est faite en vue de l'ajuster à sa propre attente. C'est avouer ne rien pouvoir par soi et accepter de tout devoir à un autre : s'avouer dépendant de lui et de son bon vouloir.

Quiconque est, par soi-même, assez fort pour affronter la situation présente, lors même qu'elle lui est défavorable, et tant qu'il a une suffisante confiance en ses propres forces n'a nul besoin de prier. Il agit ainsi qu'il l'entend, il ne dépend que de soi et donne le sentiment de n'avoir nul besoin d'un autre pour assurer son propre salut. L'assurance de disposer, par soi seul, de la force qui permet de s'imposer n'incite pas l'homme à la prière puisqu'il demeure persuadé que son salut, il ne le doit qu'à lui seul.

Par contre, à partir du moment où cette force se révèle impuissante devant ce qui lui advient, il lui faut adresser une prière à un autre et donc, par là, reconnaître sa dépendance à son endroit. De ce point de vue, la prière est l'attitude de qui est contraint d'avouer sa propre faiblesse, sollicitant qu'une grâce lui soit accordée qui lui

permette de vivre. Prier est présenter une requête et attendre qu'elle soit accordée par un autre : en appeler à la mansuétude qui déjoue les jeux de la force.

L'incitation à la paix

Cet aveu n'est, toutefois, pas le seul qui incite à la démarche de la prière car cette dernière n'est pas seulement l'expression d'une impuissance momentanée ou totale. Elle peut, également, émaner de qui se refuse à faire violence à un autre, et se refuse à faire de la force contraignante l'unique loi de la relation de l'homme à l'homme. *Je t'en prie !*, une demande de cet ordre ne relève pas nécessairement de l'aveu de faiblesse. Elle peut, tout aussi bien, manifester une assurance suffisamment consciente de sa propre force pour n'avoir pas besoin de s'en servir car en souci d'inviter l'autre à ne plus se situer sur le seul plan de l'intimidation, telle une invite à la rencontre où nul n'a besoin de défier l'autre pour se sentir exister et pour être lui-même. Telle une invite réciproque à déposer la force et à déjouer la tentation du recours à la violence pour venir sur le terrain de la seule parole : là où chacun peut s'exprimer d'une manière pacifique parce qu'assuré d'être entendu pour ce qu'il veut dire et laissant entendre qu'il saura demeurer dans l'écoute de la parole de l'autre. D'un mot, en un face à face où chacun des partenaires est à même hauteur et où chacun peut se tenir sans crainte, dès lors que cette rencontre a récusé tout recours à la violence.

Quel que soit l'aveu initial qui la suscite, la prière qu'un homme adresse à un autre homme est, de ce fait, toujours une invite à ne pas s'en tenir au seul rapport de force pour venir au lieu où l'homme se présente sous sa face humaine, celui de la parole qui permet à chacun de s'exprimer parce qu'elle demeure dans l'écoute de ce que l'autre veut dire. Que l'homme redoute la violence qui tisse la plupart des relations entre les hommes, ou bien qu'il puisse l'affronter sans crainte, lorsqu'il adresse une prière à un autre il l'invite à quitter ce terrain dangereux parce que générateur de brutalité et de mort. Sans doute, les mots peuvent-ils, eux aussi et au même titre que le geste brutal, être blessants au point d'engendrer de la mort. Mais la parole ne parvient toutefois à sa vérité que lorsqu'elle déjoue de tels jeux meurtriers en ouvrant sur l'espace du face à face et de la rencontre pacifiques.

Une allégeance réciproque

Prier est donc inciter à la bienveillance de l'écoute et à prendre en compte la parole pour elle-même. Ce faisant, elle procède à un autre aveu encore parce qu'elle sait que vivre de la sorte dans la proximité de l'autre est reconnaître une dépendance à son endroit. La requête qui demande de ne pas s'en tenir à la seule force admet, par là-même, qu'elle dépend de l'autre et de son bon vouloir, se fondant sur l'espoir qu'il saura entendre et pariant qu'il en sera capable. S'en remettant à ce bon vouloir, elle s'avoue, par là, en condition de dépendance. Une dépendance non pas servile pour autant puisque consentie de plein gré et sachant que pour qu'une telle relation ouvre sur la paix et non sur la guerre, il faut savoir lui consentir une allégeance. Mais aussi l'inviter à faire, en retour, allégeance de la sorte : l'aveu qui reconnaît une telle dépendance est invite à comprendre qu'il ne peut y avoir de relation pacifique que si cette dépendance ne reste pas unilatérale. Lorsqu'elle l'est, on demeure dans le domaine du conflit et de la servitude. Lorsqu'elle ne l'est plus, on accède à ce lieu où l'homme peut, dans la paix, rencontrer son semblable. Là où ils peuvent, sans doute, se heurter l'un à l'autre mais toujours en s'interdisant de céder à la tentation du recours à la violence brutale.

En ce sens, la prière n'est jamais simple forme de la parole humaine parmi beaucoup d'autres. Elle est ce qui permet à la parole d'être véritablement elle-même car elle ouvre sur l'espace d'un face à face où nul n'a besoin de faire recours à la force pour être reconnu ainsi qu'il attend de l'être. Refus de la force agressive ou de la violence et appel à la bienveillance allant de pair et s'appelant, pour ainsi dire, l'un l'autre, en s'étayant l'un par l'autre.

II

Devant Dieu : du sacrifice à la parole

Dans son mouvement propre, la prière implique une transformation de la relation de l'homme à l'homme. D'une manière analogue, elle implique une transformation de la relation de l'homme au divin car elle est passage du geste du sacrifice à la parole qui se tient devant celui qu'elle interpelle ou sollicite.

L'offrande de sacrifice

Quelle que soit la façon dont la pensée le comprend et se le représente, le divin est toujours l'Autre, différent de l'homme. Et, qu'il soit désigné comme le Sacré ou le Saint, il est toujours compris comme réalité essentielle, source et origine de tout ce qui est, le Créateur dont, par conséquent, l'homme dépend. De cette dépendance, la prière est l'aveu. De cette dépendance également, les formes de l'expression sont nombreuses et diverses, selon les cultures et leurs traditions religieuses. On peut, toutefois, discerner en elles comme une double polarité : elle se manifeste dans et par le sacrifice ou bien dans et par la prière. Dans le sacrifice qui est don offert à la divinité, que ce soit pour reconnaître sa grandeur ou pour solliciter sa bienveillance, le plus souvent par le feu qui consume les offrandes en faisant monter vers les régions élevées du divin cette part du monde dont l'homme a choisi de se déprendre pour l'offrir. Dans la consumation de ce qu'il offre, l'homme avoue qu'il n'est pas le maître du monde et que tout ce dont il dispose dans le monde ne lui appartient pas en propre. Ainsi dans tous les rituels de sacrifices, qu'ils soient sanglants ou non, mais aussi dans cette consumation du tabac dans la pipe sacrée que les cercles des Hopis ou des Sioux rassemblés font monter en hommage à Wakan Tanka.

L'invocation

Par lui-même, le sacrifice est déjà une prière, puisqu'il est façon de se mettre en présence du divin qu'il entend honorer. Comme peut l'être, également, le rituel tibétain du mouvement imprimé au moulin à prières. Cependant, la prière proprement dite est, elle, prononciation de paroles, façon de se tenir devant celui qu'elle honore, qu'elle sollicite ou à qui elle adresse sa requête. Le sacrifice est geste, celui d'un individu ou d'une communauté, il est acte d'offrande qui ne prend, certes, sa pleine signification que par les mots ou les formules qui l'accompagnent. Dans le sacrifice, pourtant, c'est l'acte qui prime. Dans la prière, par contre, c'est la parole qui n'installe l'homme dans la proximité de celui à qui elle s'adresse que parce qu'elle le fait se tenir devant sa face. Elle peut réciter ou psalmodier des formules consacrées ou des textes déjà écrits. Cependant, le mouvement propre de la prière est de s'exprimer au vocatif, pour parler à Dieu et devant Dieu en une adresse directe, que ce soit pour formuler des mots

d'adoration à l'auteur de toutes choses, ou pour une demande pour la vie personnelle de celui qui prie. Adoration, louange, demande font, sans doute, naître des prières différentes. Elles ont pourtant une tonalité semblable parce qu'elles relèvent, l'une comme l'autre, de la parole devant la face de celui qui est, pour l'homme, familier et non-familier.

Le Dieu que l'homme prie est, en effet, tout à la fois, le familier puisque l'homme peut s'adresser à lui pour parler devant sa face, et le non-familier puisqu'il est l'Autre par excellence, celui que l'expérience humaine ne peut comprendre dans la proximité qu'à la condition de comprendre aussi que demeure, entre elle et lui, une distance impossible à abolir. Dieu est un Autre, mais non pas pourtant comme le sont, pour chacun, tous ceux qui l'entourent. Entre l'homme qui prie et son Dieu auquel il s'adresse demeure une distance que nulle familiarité ne peut tout à fait abolir.

Parler à Dieu

Une familiarité/distance : telle est la forme de la relation de l'homme avec son Dieu. Or, ce Dieu qu'il invoque n'est pas l'indéterminé, puisqu'il est quelqu'un que l'on peut s'attacher à comprendre, par analogie avec nos relations humaines, et celui en face de qui on peut se tenir. À la condition, toutefois, de ne pas oublier que si l'analogie désigne une proportion et donc une relation, elle désigne également la distance dans la relation même. En témoigne la constante affirmation de l'Ancien Testament : le nom de Dieu doit demeurer prononçable et imprononçable. Imprononçable, il est désigné par le tétragramme YHWH que l'écriture transcrit, mais d'une manière muette. Prononçable, il ne peut être que plusieurs, comme s'il fallait toujours déjouer la tentation de la mainmise sur le divin à partir de la possession du nom, et déjouer les ruses de la conduite magique qui espère mettre la main sur le divin, en vue de son propre profit.

De là, la tonalité contrastée de toute prière et son double pôle constant. Puisqu'elle ose adresser sa requête, elle sait qu'elle peut, comme Abraham ou comme le psalmiste, se faire familière car elle sait que le Créateur ne se désintéresse pas du destin de sa créature. Et, cependant, cette familiarité ne peut se défaire du sentiment de la distance qui invite à l'attitude respectueuse, puisque cet Autre n'est pas

un autre comme le sont tous les hommes. Le sentiment de la distance incite la parole au respect : on ne se tient pas devant Dieu ainsi qu'en une posture ordinaire de la vie. Mais le sentiment de familiarité est invite à franchir la distance et l'écart entre l'homme et Dieu. Quand bien même ce dernier est désigné comme Seigneur, une telle seigneurie ne peut se comprendre sur le modèle des hiérarchies humaines. La hiérarchie sociale ou politique accentue l'écart et la distance entre le simple sujet et le monarque. À la limite, elle fait du monarque, tel le mikado japonais, un être inaccessible devant qui le sujet ne peut s'avancer que prosterné et silencieux, c'est à dire contraint de renoncer à la parole. Devant un tel monarque, nul sujet ne peut se tenir que prosterné et contraint à se taire.

III

Le recueillement, ou le silence dans la parole

L'homme qui prie est donc un homme qui parle, pour adresser une louange, une adoration ou une requête personnelle. Cependant, si la prière est parole, cela ne peut s'entendre qu'à partir du sens le plus fort de cette modulation du souffle qui sort des lèvres humaines. Sans doute, la parole est-elle ce qui permet aux hommes de communiquer les uns avec les autres et de maintenir, entre eux, des liens communs. Mais c'est méconnaître le sens de tout ce qui se passe dans cette modulation du souffle prenant forme de parole humaine que d'y voir le simple instrument de l'échange d'informations entre des individus. La parole, certes, permet de tisser le réseau complexe des liens et des échanges mais *elle est aussi et avant tout le lieu où s'engage l'être même de celui qui parle : l'espace où l'homme habite et peut rencontrer un autre, et le lieu où il existe, parce que c'est là qu'il est réellement lui-même.*

A l'écoute du silence

C'est dans la parole que l'homme existe et qu'il lui est accordé de se manifester comme celui qu'il prétend être. Mais, pour y parvenir, il lui faut apprendre que la venue en un tel lieu passe par le silence et que sa parole ne peut s'en tenir à proférer à son tour les mots qui circulent dans l'espace social. Et apprendre qu'elle ne peut être véritablement parole que là où elle a part liée au silence. Seul, en

effet, ce lien étroit qui l'unit au silence peut lui permettre de laisser se manifester la tonalité propre de l'existence car ce silence n'est pas de contrainte, il est de recueillement. La parole interdite par une terreur qui la paralyse est vouée à un silence qui porte en lui la mort. Par contre, celle qui choisit de suspendre pour un temps le flux des mots ne tue pas en elle la possibilité de son ouverture, elle s'ouvre, au contraire, à une possibilité plus essentielle.

Tant qu'elle se laisse aller à la pente ordinaire des échanges de mots qui vont et viennent dans l'espace social, la parole se fait volontiers bavardage n'engageant rien ni personne mais proféré seulement pour agir sur d'autres ou les influencer. Ou encore pour meubler un silence qui fait peur tant que les êtres ne savent pas s'y tenir. Enfermée sur soi, dans l'unique souci d'exprimer ses désirs, elle peut se contenter de n'être qu'impérieuse, de s'affirmer d'une manière impériale. Comme s'il lui suffisait de se poser elle-même, d'affirmer la prétention de ses désirs et de commander à tous les autres mais, en tout cas, sourde à leur endroit.

Mais, de la même façon que chacun doit apprendre ce que veut dire exister pour devenir réellement un être humain et non pas un paquet de pulsions sauvages et de peurs incontrôlées, la parole doit, elle aussi, s'éduquer pour devenir l'expression d'un existant capable de se tenir dans le face à face. Une telle éducation passe par l'attention au silence, par la suspension des mots qui viennent spontanément pour apprendre à demeurer dans l'écoute de ce qui vient de l'autre comme de ce qui vient, en soi-même, pour ainsi dire en-deçà des mots . En bref, pour savoir se faire disponible et présent à ce qui advient de l'autre et de soi-même.

Le recueillement

Or, comment s'avancer et se tenir dans la proximité de Dieu, sinon dans le recueillement qui contraint à faire taire les impulsions spontanées du désir ou les préoccupations ordinaires particulières ? C'est dans le silence que l'existence peut se faire disponible, tout à la fois pour écouter et pour laisser se manifester ce qui seul importe. En ce sens, si la prière est parole qui vient se proférer en face du Dieu qu'elle interpelle ou sollicite, elle ne peut être réellement parole de prière que par le passage par le silence du recueillement. Ainsi, la parole

de louange ne peut-elle se dire que dans une sorte de murmure. À plus forte raison encore, la parole de demande qui émane du désir. Laissé à son mouvement spontané, le désir d'un homme veut se manifester dans la hâte, dans la véhémence et dans la précipitation. Le recueillement, par contre, vient lui apprendre qu'il ne peut se manifester réellement que dans la hâte réfrénée. Il n'est pas possible de venir dans la proximité d'un autre homme autrement que par cette lenteur délibérée. À plus forte raison, pour venir en ce face à face avec Dieu.

Car venir en un tel face à face n'est pas se tenir devant Dieu comme en présence d'une réalité quelconque du monde. Si c'est là, en effet, que se joue la part essentielle de l'expérience humaine, nul ne peut y venir et s'y tenir qu'en demeurant attentif à ce qui dépasse chacune des expériences ordinaires. Adresser une prière à Dieu est se tourner vers lui et se tenir dans la proximité de Celui que l'on sait proche de l'homme. Mais se tenir en une telle proximité impose le silence à toute spontanéité trop bavarde, pour s'avancer dans la disponibilité de l'écoute. La confiance et le respect ne s'excluent pas l'un l'autre. Le respect est porté par la confiance et la confiance devient plus forte qui sait demeurer dans le respect. C'est en cela que le recueillement ouvre à cette proximité de l'homme et de Dieu : une proximité tout à la fois de respect et de confiance.

IV

Parole de l'homme, silence de Dieu

L'approfondissement du sentiment religieux, on l'a vu, va de pair avec le passage du sacrifice à la singularité de la parole de prière. L'homme qui sacrifie une part de ce qu'il a gagné par son travail pour le présenter en offrande est, sans conteste, un être pieux, reconnaissant sa dépendance à l'endroit de son Dieu et marquant, par là, tout à la fois sa dette et son adoration. Cependant, dans la démarche du sacrifice, le divin à quoi il se rapporte demeure une réalité pour une large part impersonnelle qui dépasse l'homme et lui dispense la vie, mais non pas encore quelqu'un à qui il peut parler en face pour lui présenter sa requête ou pour l'interpeller.

Le creusement de l'intériorité humaine

Dans la tradition biblique, la parole de prière prend une place déterminante car l'Autre à qui elle s'adresse n'est pas le simple Maître de la vie, des mondes et des temps, il est ce Dieu qui s'est manifesté à l'homme par la parole de ses prophètes et de ses témoins, celui qui s'annonce à l'homme comme "Me voici !", ainsi que le dit Isaïe. Celui qui, selon les mots du psalmiste, conserve l'homme en son souci bienveillant. Celui, enfin, à qui, dans l'Évangile, Jésus invite à parler comme à un Père. Ce faisant, cette tradition contribue à donner un tour plus personnel à la relation de l'homme à son Dieu et, du même mouvement, elle contribue à creuser d'autant plus la conscience de la singularité humaine.

Car c'est d'un même mouvement que la parole de prière arrive à prendre une tonalité personnelle, que l'homme peut comprendre son Dieu comme une personne et non pas comme une simple puissance qui fait être tout ce qui est et, enfin, que la conscience que l'homme prend de lui-même s'approfondit en creusant sa propre intériorité. Alors, la parole de prière n'est jamais simple allégeance au Créateur. Lors même, en effet, qu'elle est adoration de l'auteur de toutes choses en lisant dans les merveilles de la création la grandeur du Créateur, à mesure qu'elle se fait plus personnelle elle conduit à affiner la conscience que l'homme prend de son Dieu, comme à affiner la conscience de ce face à face dans lequel l'homme prend la mesure de sa grandeur propre. À mesure que s'affine le face à face de l'homme et de Dieu, la conscience de soi de la créature s'approfondit d'autant. Celui qui ose une telle prière n'est pas un vivant humain quelconque, il est un homme singulier. Il est cet homme.

Le silence de Dieu

Cependant, dans le temps même où s'affine le sentiment de ce face à face, se révèle d'autant le paradoxe de la prière. Parce qu'il sait se tenir devant la face de celui qui le conserve en son souci bienveillant, l'homme peut s'adresser à lui comme à celui qui est proche de lui puisque les textes nous disent qu'il veille sur le salut de chacun. Mais, par là-même, le paradoxe s'accroît d'autant : Celui à qui l'homme peut s'adresser de la sorte demeure dans le retrait du silence. La parole de prière ne reçoit pas de parole en retour, comme

si Dieu se tenait dans le silence jusqu'au point de susciter le désarroi de celui qui s'avance devant lui. De la douleur du psalmiste au cri véhément de Job, une même détresse vient étreindre l'homme. Celui à qui s'adresse cette parole de confiance ne lui adresse pas les paroles que l'oreille humaine espère entendre et, en retour de sa parole initiale, *l'homme ne rencontre que le silence de Dieu, comme si ce dernier se faisait absent de la détresse humaine, au risque de scandaliser sa créature.*

Pour la conscience contemporaine, le scandale de ce silence a atteint son degré maximal au temps d'Auschwitz : au temps de la détresse d'un peuple abandonné au délire de ses bourreaux, Dieu n'est pas sorti de son silence. Le silence de Dieu à la requête de l'homme contraint à l'épreuve de la détresse, voilà le scandale par excellence, ce même scandale qui a épouvanté l'âme de Job, au point de lui arracher des mots d'une violence inouïe. En effet, la longue plainte qui scande ce poème ne naît pas des malheurs que les deux premiers chapitres ont recensés, la perte de ses biens ni même de celle de ses enfants. Elle naît de cet interminable silence des sept jours et des sept nuits évoqué à la fin du chapitre II, en ce temps où Job a dû endurer le silence de son Dieu qui se fait absent au malheur du serviteur fidèle. Dieu reste sourd à la souffrance de l'homme. Et tout le torrent des paroles qui scande chacune des interventions de Job (dont la véhémence effraye ses propres amis) ne peut se laisser entendre qu'à partir de ce silence que la créature comprend comme un délaissement. Ou comme un abandon, ainsi que le crie le psalmiste:

Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?
J'ai beau rugir mon salut reste loin.
Le jour, j'appelle, et tu ne réponds pas, mon Dieu ;
la nuit et je ne trouve pas le repos.

Tel est donc bien le paradoxe. À son invocation, la parole de prière attend, en retour, une réponse comme on en attend d'une parole adressée à un autre homme. Parce qu'elle s'est affinée par la conscience aiguë de la situation de face à face, elle ne vit que de l'attente espérée d'une réponse qui ne vient pas nécessairement combler chacune des demandes mais qui, par sa réponse même, laisse comprendre à l'homme que son Dieu est là. Or, est-il encore là celui qui ne répond pas par une parole comme le fait chaque homme capable de manifester la bienveillance de sa présence ?

La réponse indirecte

Il ne faut pas passer trop vite sur une question de cette ampleur, comme le font tous ceux qui, dans le souci de magnifier la grandeur de Dieu, tiennent pour négligeable le désarroi de la créature vouée à l'épreuve d'un tel silence. Il importe, bien plutôt, à la créature d'apprendre que la douleur éprouvée dans ce silence est à proportion de la confiance manifestée dans sa parole de prière. Or, cela est un fait: tant que la demande humaine attend une réponse analogue à celle qu'elle attend de la parole adressée à un autre homme, elle est vouée à la déception. En ce sens, prier n'est pas seulement apprendre comment s'adresser au Créateur d'une manière confiante, c'est encore apprendre qu'il ne saurait y avoir une réponse sur le modèle de celle que l'on peut attendre d'un homme. Si Dieu est celui qui ne se tient dans la proximité de l'homme que dans le retrait, *la demande de la prière ne peut attendre de réponse que d'une manière indirecte* : dans les signes qui lui sont faits dans sa vie, dans les événements qui lui adviennent et, plus encore, dans ce qui lui est suggéré à la lecture des textes inspirés. Une telle réponse est *réponse chiffrée*, pour ainsi dire, elle est à interpréter et à décrypter.

Qui s'interroge sur le sens de cette réponse de Dieu doit méditer ce que le poète inspiré du *Livre de Job* a écrit en rapportant les paroles du Seigneur. La demande de Job a, tout au long, porté sur la douleur de la créature souffrant du silence de Dieu. Or, les paroles qui viennent lui répondre ne tiennent aucun compte de tout ce que la plainte avait exprimé, et c'est d'autre chose que Dieu parle : du monde qu'il fait visiter à Job, comme si ce dernier était devenu le confident de son Dieu attentif à lui en montrer les merveilles. En apparence parlant de tout autre chose mais, en fait, laissant entendre au serviteur que sa demande n'avait pas été faite en vain. *Une réponse qui ne se manifeste que d'une manière indirecte : Dans les signes qui lui sont adressés à travers sa vie même et, plus encore, dans la méditation patiente des textes que des générations ont reconnus comme inspirés. Telle est la réponse que l'homme peut attendre de celui qui demeure dans le retrait.*

Il faut la longue patience de l'écoute pour entendre tout ce qu'un autre veut nous dire, et cela ne nous advient qu'à l'intersection de sa propre parole et du silence qui l'habite. Il en faut davantage encore pour discerner ce que Dieu veut faire entendre à sa créature. Car

c'est, en fin de compte, dans la venue d'une telle réponse indirecte que l'homme peut réellement comprendre ce que veut dire se tenir devant ce Dieu qu'il invoque, mais qu'il ne peut voir comme n'importe quelle réalité du monde. Le fond de sa demande est de voir Dieu face à face. Mais Dieu, parce qu'il n'est pas une réalité parmi beaucoup d'autres, ne peut être vu, au même titre que ces dernières. Il ne peut être qu'entendu, d'une manière indirecte.

François CHIRPAZ
Philosophe

Hymne de Cleanthe à Zeus

"Ô Zeus, le plus glorieux des immortels, toi qui a tant de noms, qui est éternellement tout-puissant, cause première de la nature, toi qui régis toutes choses selon la loi, je te salue. Car il est juste que tous les mortels s'adressent à toi. Nous sommes, en effet, issus de toi, nous seuls avons obtenu l'imitation de ta parole parmi les nombreux mortels qui vivent et rampent sur la terre ; je te chanterai donc et célébrerai éternellement ta puissance. C'est à toi que tout ce monde qui tourne autour de la terre obéit là où tu le conduis et c'est par toi qu'il se laisse gouverner. Tu tiens en tes mains invincibles une arme double, la foudre enflammée qui toujours brûle ; car tout dans la nature frissonne de ses coups ; par elle tu diriges une raison commune qui court à travers toutes choses, mêlées aux grandes et aux petites flammes. Tu es si bien le suprême roi de l'univers que rien sur terre, ô Seigneur, ne se fait sans toi, ni dans le ciel éthéré et divin, ni dans la mer, rien si ce n'est ce que font les méchants dépourvus de raison. Mais toi tu sais donner la mesure à ce qui dépasse la mesure, mettre de l'ordre là où il n'y a que désordre et les choses qui ne sont pas amies pour toi le deviennent. Tu as harmonisé tous les biens avec les maux dans une seule unité, de sorte qu'une raison une naisse toujours de toutes choses, c'est elle qu'abandonnent en la fuyant tous les mortels qui sont méchants. Malheureux, en voulant toujours acquérir des biens, ils ne voient ni n'entendent la loi commune de Dieu, s'ils y obéissaient avec intelligence ils mèneraient une vie heureuse. Mais, insensés, ils courent d'un mal à un autre ; les uns sont possédés pour la gloire d'un zèle querelleur, les autres sans aucune mesure sont poussés par l'appât du gain ; d'autres enfin s'abandonnent à une vie relâchée et aux œuvres qui satisfont les plaisirs physiques, s'appliquent à trouver tout le contraire de ce qu'ils attendaient. Mais, ô Zeus, père de tous les biens, toi qui es enveloppé des sombres nuées et de la foudre, sauve les hommes de leur infortunée ignorance, chasse-la de leur âme, ô père, et fasse qu'ils obtiennent la pensée sur laquelle tu t'appuies pour gouverner toutes choses avec justice afin qu'étant nous-mêmes honorés nous te rendions des honneurs en échange, chantant tes œuvres, comme il sied à un mortel, puisqu'il n'y a pas de plus grand honneur pour les hommes ni pour les dieux que de chanter la loi commune et éternelle dans la justice."

" Voici l'heure pour les dieux, enfants de Zeus, de nous prêter l'oreille, tandis que nous épandrons nos vœux sur ce pays. Que jamais la terre des Pélages ne soit en proie aux feux de l'ardent Arès dont le cri suspend les danses et qui va moissonnant les hommes dans des champs où ils ne mûrissaient pas pour lui !

(...)

Terre monstrueuse, juste objet de mon culte, que vais-je devenir ? Où fuir ? Sur la terre d'Apis est-il pour moi une cachette sombre ? Ah ! que je voudrais être la vapeur noire qui approche les nuées de Zeus, pour disparaître tout entière et, comme la poussière qui, sans ailes, prend son vol et s'évanouit, mourir. Des frissons sans cesse vont courant sur mon âme ; mon cœur, maintenant noir, palpite. Ce qu'a vu mon père de sa guette m'a saisie ; je suis morte d'effroi. Ah ! que je voudrais, pendue, trouver la mort dans un lacet, avant qu'un mari exécré portât la main sur mon corps. Plutôt, dans le trépas, avoir pour maître Hadès !

(...)

Que tes chants lancent tes vœux jusqu'au ciel, vers les dieux et les déesses ! Mais par où s'accompliront-ils ? Ah ! tourne donc vers nous, père, des yeux qui nous promettent la délivrance, même au prix des combats ! Et sur la violence jette un regard de colère : c'est celui qui lui est dû. Respecte en nous tes suppliantes, Zeus tout puissant, seigneur d'Argos. "

ESCHYLE
Les Suppliantes

(Extraits du chant du Chœur)

François GENUYT

Le "Notre Père" selon Saint Matthieu

Touchant la prière, une première instruction de Jésus indique à ses disciples les dispositions à prendre pour recevoir et pratiquer son enseignement. Trois conditions sont requises : éviter de se faire remarquer (6,5-6) ; bannir tout marchandage (6,7-8) ; adopter la nue position du demandeur (7,7-11). Une fois ces conditions remplies, ils pourront se laisser façonner selon les six demandes formulées par le Maître, les trois premières axées sur le Père, les trois dernières sur les demandeurs (6,9-13). Une ultime recommandation leur signifie l'entrelacement nécessaire entre le pardon divin et le pardon humain (6,14-15).

Compte tenu de ces données, notre commentaire portera sur les points suivants :

1) les conditions de la prière

2) le contenu du "Notre Père"

3) l'effet attendu de cette prière.

Par méthode, nous nous attacherons à déployer le réseau des significations inscrites dans la langue, ce qui ne peut se faire qu'en interprétant les figures, c'est-à-dire les combinaisons singulières de termes tissées par le texte. Quant à l'interprétation, elle est commandée, faut-il le dire, par la nécessité de penser ce qu'il en est de l'homme

en prière. Que signifie "prier" sur le parcours qui va de la naissance à la mort ?[1]

I

Les conditions préalables

"Quand tu pries, retire-toi dans ta chambre,
ferme ta porte, et prie ton Père qui est dans le secret ;
et ton Père, qui voit dans le secret, te (le) rendra."

La recommandation fait suite à une mise en garde adressée à "vous" : quand vous priez, ne cherchez pas à vous faire voir à l'exemple des Pharisiens, qui prient ostensiblement dans les carrefours et les places publiques. À ceux-ci, on ne reprochera pas la visibilité de leur attitude, on critiquera l'intention de se donner en spectacle. Car cette intention détourne la prière de son but en la subordonnant au souci du prestige personnel. Ce prestige fait leur jouissance. Dès lors, la sanction est immédiate : l'être de reflet qu'ils recherchent dans le regard d'autrui leur servira de "récompense"[2]. Pour contrer un tel comportement, les recommandations s'adressent à la singularité de chacun ("toi") : prier en vérité exige de toi le retrait, la solitude, l'obscurité. Retrait des foules, repli à l'intérieur de soi, refuge dans la nuit où le sujet se tient sous le regard du Père, le seul qui voit sans être vu. La récompense est pourtant dans ce regard qui échappe à toute possibilité de reflet. Car ce regard du Père n'est pas celui d'un simple observateur, c'est un regard gratifiant. "Ton Père te (le) rendra." Le verbe est sans complément. La restitution n'est pas celle d'un contre-don. C'est sur le sujet en personne (sur "toi") que vient s'inscrire la restitution. Celle-ci est faite de reconnaissance et d'amour : elle authentifie le statut du sujet, ce qu'il est au titre de fils, en retrait de ce qu'il *paraît*.

1 Notre exposé reprend, en le remaniant et le complétant, le commentaire sur *L'évangile de Matthieu, lecture sémiotique des chapitres 1 à 10*, Centre Thomas More, 69210 L'Arbresle, 1996, p. 56-62. On trouvera une bibliographie abondante dans l'article de M.DUMAIS, "Le Sermon sur la Montagne", SDB, 69 (1994), col. 873-877.

2 Inutile de souligner, encore que ce ne soit pas dit dans le texte, les répercussions sur le contenu de la prière de cette recherche du regard approbateur.

"Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens :
ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup, ils seront exaucés.
N'allez pas faire comme eux ; car votre Père sait bien ce
qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez."

Deux erreurs sont à écarter. D'abord l'idée que les demandes puissent apporter quelque information utile au Père des Cieux. Ensuite que la pression exercée par l'excès de paroles puisse influencer l'interlocuteur divin, le persuader d'agir, voire le faire changer d'avis. Toute explication, argumentation, ou plaidoirie s'avèrent inutiles et seront d'ailleurs absentes du Notre Père. Le Père sait mieux que nous ce qu'il nous faut et c'est à lui de nous instruire. Mais alors pourquoi prier ? C'est que, dans le cas, la demande doit ajuster le désir du demandeur sur celui du Répondant, et non l'inverse, comme le confirme la troisième condition.

"Demandez et l'on vous donnera ; cherchez et vous
trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira."

Deux traits doivent marquer la véritable prière : l'insistance (demander, chercher, frapper) et la certitude du résultat (on vous donnera, vous trouverez, on vous ouvrira). Cela dit, le texte reste muet sur deux points : qui se cache derrière le "on" ? et que faut-il demander ? Sur le premier point, le texte lève le voile par mode de comparaison. S'appuyant sur la conduite des pères terrestres - quoique mauvais, ils sont pourtant incapables de faire du mal à leurs fils -, il évoque par hypothèse le Père des Cieux, lui qui est le bienfaiteur des bienfaiteurs. Donc, peu d'ambiguïté sur l'interprétation du "on". En revanche, concernant les objets de la prière, l'indétermination reste totale : que demander, que chercher, où frapper ? Et, par conséquence : que recevoir, que trouver, quoi d'ouvert ? Les verbes n'ont pas de complément d'objet. Le texte reste volontairement imprécis. En particulier, on ne sait pas si l'objet de la demande coïncidera avec l'objet du don. Toute la question est là : est-ce que le désir du demandeur rejoindra le désir du donateur ? Deux informations sont apportées à ce sujet. D'abord le demandeur doit se convaincre qu'il ne recevra pas de cadeau nuisible en réponse à sa demande : une pierre pour du pain, un serpent pour du poisson ! Ensuite, que la générosité du Père surpassera ("combien plus") celle de tous les autres pères et donc, si l'on se place du côté du demandeur, aucun don ne sera inférieur à la demande. D'où la réponse implicite à l'objection tant de fois répétée

sur l'inefficacité de la prière : la demande est-elle à la hauteur du don ? Le don est sûr, la demande hésitante. Si le don n'est pas accordé (à moins qu'il ne l'ait été en secret), c'est peut-être finalement, qu'il n'a pas été demandé ni recherché ! La porte reste fermée, mais à quelle rencontre aspirait-on ? Il faut que le désir du fils s'ajuste au désir du Père, telle est la "justice du Royaume", tant de fois réclamée par l'évangile de Matthieu.

Cette première interprétation cherchait à définir l'objet manquant. Mais, au fait, pourquoi faudrait-il que la prière ait un objet ? Peut-être la demande se nourrit-elle précisément du manque d'objet pour se porter de tout son élan vers le Répondant de la prière. "C'est ta face, Seigneur, que je cherche." On s'expliquerait par là le mutisme du texte sur la nature des objets. Comme il n'est pas d'objet susceptible d'assouvir le désir, il faut dépasser la série des objets demandés pour que le désir s'élève vers l'Absent signifié par le Nom du Père. C'est vers cette rencontre que se porte finalement la prière : qu'il y ait un Père pour répondre à mon désir ! Paradoxalement, la prière sera donc d'autant plus efficace qu'elle ne demande *rien*, et, qu'à partir de *rien*, elle se loge au cœur de la volonté du Père pour en épouser la multiple fécondité. Ce qui compte en effet dans le don de l'objet, c'est moins l'objet que le don. Garder en mémoire cette avancée est nécessaire si l'on veut interpréter correctement le *Notre Père*.

Retenons pour l'instant de ces conditions générales que la prière n'exerce ni un faire-savoir ou vouloir, ni un faire-faire : on ne plie pas la volonté de Dieu, on s'y plie.

II

Le Notre Père

"Vous donc priez ainsi" : un modèle est présenté à un demandeur qui accepte de ne plus savoir quoi demander ni à qui s'adresser. En formulant à sa place les demandes, Jésus organise sa prière ; en l'adressant au Père, il lui révèle son aptitude à énoncer une parole de fils.

L'adresse ne va pas de soi. L'appel direct au Père est neuf dans la tradition juive. Il devient d'autant plus significatif qu'en prônant

une prière toute de sobriété, hors de toute argumentation, Jésus paraît vouloir la réduire à son essence. Cette réduction aboutit à une demande qui est non seulement demande adressée *au* Père, mais demande *de* Père. C'est alors que se dévoile l'essence de la prière. Elle n'est pas d'abord demande d'objet propre à satisfaire tel ou tel besoin, mais elle est, sous les demandes soulevées par le Nom, le Règne, la Volonté, demande au Père qu'il y ait un Père. L'adresse devient l'objet même de la prière. Ce qui revient à dire que, dans l'ordre de la découverte, la première chose à faire pour le demandeur, c'est d'accéder à la place de fils (ménagée précédemment par le retrait sous le regard du Père). Rappelons à cet effet que le cadre fixé pour la prière est celui du "caché", où nulle évidence, nulle image n'y représente le Père. Le Père n'est pas un vis-à-vis dont on pourrait prévoir ou calculer les réactions, c'est une *hypothèse de foi* sur laquelle s'édifie la prière. Cette dernière suppose l'existence du Père - elle y croit ou elle n'est pas.

La constellation des termes - le Nom, le Règne, la Volonté - qui entoure la figure du Père contribue à renforcer la demande que le Père soit Père, à savoir qu'il remplisse sa fonction en sanctifiant son Nom, en exerçant son Règne, en réalisant sa Volonté. Car c'est à son agir (non pas au nôtre) que renvoie le passif des verbes.

Mais tout d'abord la demande est possible parce que le Père est "nôtre". Il soutient l'instance tierce qui opère la différenciation entre les humains singuliers (chaque *un* parmi d'autres) tout en étant la Référence d'où procède leur fraternité (par la filiation).

"Que ton Nom soit sanctifié"

La première demande associe dans un même énoncé le Nom, le Père (des Cieux), la Sanctification. Chacun de ces termes mérite d'être pesé[3]. Le nom en question est un nom propre (le "tien"). Le nom propre a pour fonction d'articuler le langage à la personne qui parle ou à qui l'on parle. Il appartient donc au langage mais sans être un signe doté d'une signification particulière puisque, au sens littéral, il

3 Pour ne l'avoir pas fait, la TOB en arrive à dire presque le contraire de l'original : "Fais connaître à tous qui tu es !" Paraphrase pour paraphrase, il serait plus juste de traduire "En sanctifiant ton Nom, fais connaître qui tu n'es pas", comme on le verra plus loin. Cf. la critique de F. MARTIN, "Lecture et traduction de la Bible", *Sémiotique et Bible*, 89 (1998), Lyon, p.15.

dé-signe la personne. Pur signifiant, il ne signifie rien ("Pierre" n'est pas une pierre), sinon de marquer la place du locuteur ou de l'auditeur dans le champ de la parole. C'est pourquoi l'imposition du nom condense l'opération symbolique par laquelle le sujet est introduit dans la communauté des êtres parlants, à l'écart du monde animal. Premier don fait à l'enfant, la nomination lui signifie l'antécédence de la parole à laquelle il est soumis, comme y est soumis celui qui le nomme (le plus souvent le père), puisqu'il ne peut le faire qu'en vertu d'une loi "au nom de" laquelle il officie. Dans cet "au nom de ", la prière du croyant postule la présence cachée du Père des Cieux, lequel, de par sa hauteur, surclasse tous les pères de la terre au point de ramasser en son Nom le propre de la paternité. Il est le Père, référence absolue dans l'ordre de la parole, sans pourtant qu'aucun mot soit en mesure de dévoiler son secret. La *Sanctification* désigne à cet effet l'opération par laquelle le Nom est disjoint, séparé de tous les noms communs, rendu par là inaccessible à quelque compréhension que ce soit. Que ton Nom soit incomparable, échappant à toute prise susceptible de l'assigner à une tâche ou obligation quelconque, bref que ton Nom soit un Nom !

"Que ton règne arrive"

Le Père vient à nous par son Règne. Qui dit règne dit gouvernement, et qui dit gouvernement dit exercice d'une parole qui fait loi et jugement. Ce pouvoir a été donné en totalité au Christ Jésus (Mt 28,18). Il ne s'imposera pas par la force, pas plus qu'au profit d'une nation particulière. Il prendra en charge la cause des multitudes. L'usage que Jésus fait du Règne, ce qu'il apporte de neuf, on peut l'induire de tout ce qu'il a dit de la parole et de la loi dans la première partie du *Sermon sur la Montagne* : parole qui tranche par oui et par non, qui bouscule coutumes et conventions sociales, casse la rigidité des lois au profit de la créativité et de la vérité des relations humaines, qui cherche sans cesse l'interlocuteur, et suscite la décision d'un sujet responsable. Le Règne arrive déjà dans la prise de parole de Jésus "Moi, je vous dis" : elle indique le sens que prendra le Règne du Père.

"Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel"

Avec cette demande s'accomplit l'alliance de la terre et du ciel, de la volonté humaine et de la volonté divine. Celle-ci demeure bien

l'agent premier de l'accomplissement de son désir : au ciel, amour du Fils ; sur terre, transmission de son règne. Mais voici que ce désir provoque le nôtre afin que celui-ci s'en éprenne : désir du désir de l'Autre. Ce que veut le Père, nous avons à le demander, et ce que nous demandons, Il le veut. À ce tournant, la prière revient à son commencement quand, pour obéir au Christ, le disciple, audacieusement, demande à Dieu ce que Dieu fait, s'y faisant lui-même hors de toute contrainte et nécessité, à ce point où, par l'accord des vouloirs, il n'est au Père que d'être Père et au fils d'être fils.

"Notre pain quotidien (epiousion), donne-le nous aujourd'hui"

L'adjectif *epiousion* a défié la sagacité des exégètes, d'autant que son emploi dans le N.T. est unique. *Epi-ousia, super-substantiel*, traduisent de façon mal assurée Origène et Jérôme ; les modernes proposent : le pain quotidien ou de ce jour, le pain pour notre subsistance, c'est-à-dire, nécessaire à la vie. Mais pourquoi ne pas maintenir sous le signifiant "pain" le foisonnement des significations qui en ferait un *pain métaphorique* ? Il ne s'agirait pas seulement du pain comme pain, mais du pain fait pour vivre, dans tous les sens de ce terme. "Fais-nous le don de la vie et rappelle-le nous par le pain que tu nous donnes chaque jour", pourrait-on paraphraser.

"Remets-nous nos dettes comme nous aussi avons remis à nos débiteurs"

Deux remises de dettes sont disposées en parallèle, quoique distantes dans le temps. L'erreur serait évidemment d'oublier, comme le rappelle opportunément l'adverbe "aussi", qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'agir divin et l'agir humain et que le second ne commande pas le premier. Ce serait plutôt l'inverse : c'est par l'effacement de nos dettes que nous pouvons effacer celles de nos débiteurs, ainsi que le déclare explicitement la parabole du serviteur impitoyable (18,23-35).

Observons que les dettes en question ne sont pas autrement qualifiées. Ce serait en restreindre la portée que de la réduire à celle du péché. Car ce qui est en cause, c'est la problématique de la gratuité (don ou pardon). La dette fait référence à l'attribution d'un bien, quel qu'il soit. Dans le cas, les biens sont de l'ordre des dons, lesquels dé-

rivent du don essentiel, celui de la vie (figurée par le pain). Mais justement, que le don soit interprété comme dette laisse penser qu'il est, non pas un don, mais un prêt, prêt impliquant l'obligation d'un remboursement. Or celui-ci s'étendrait à longueur de vie, interminable. La dette serait dès lors ce que nous croyons devoir pour la vie qui nous est donnée. D'où le déploiement d'activités, d'œuvres, de travaux et sacrifices qu'on s'impose de faire pour être quitte de sa vie. Outre le poids de culpabilité entraîné par un tel comportement, celui-ci annulerait la demande précédente de "pain" et, d'une manière générale, celle implorant l'accomplissement de la volonté du Père. Vis-à-vis du Père, il n'y a pas de dette mais une volonté à honorer. Pas de dette, parce qu'un don ne fait pas une dette. Mais une volonté à honorer parce que, sans le Père, il n'est guère possible d'être libéré des dettes que nous avons contractées et qui, pour être imaginaires, n'en écrasent pas moins notre vie. Si le Père n'est pas là pour tenir son office - faire vivre ses fils - nous croirons avoir toujours des dettes à rembourser.

À ce point intervient la comparaison tirée de la relation à nos propres "débiteurs". Pour ceux qui n'auraient pas compris, il faut savoir que, nous "aussi", nous avons laissé courir les dettes. Aux autres, on ne va pas demander de payer pour le don de la vie. La vie ne se monnaie pas. En revanche, nous avons quelque chose à faire pour le don de la vie que nous avons reçue : c'est de la transmettre à d'autres, de génération en génération, et sous toutes ses formes. Telle est la manière d'honorer le Père. Tâche difficile ! Difficile en effet est la pratique de la gratuité pour les êtres humains, parce qu'ils sont avides de possession et revendicatifs, crispés sur les dons qu'ils ont et que les autres attendent, - ou jaloux, abusés par l'idée que les dons faits aux autres les privent de ceux qu'ils devraient avoir - et, dans tous les cas, obnubilés par la problématique des dettes. Ils ont de la peine à les laisser courir parce qu'ils ont l'impression que la vie leur échappe. Si on ne fait pas l'hypothèse du Père, source gratuite de la vie, il est impossible de sortir du cercle infernal.

"Ne nous laisse pas entrer en tentation, mais arrache-nous au (à l'écart du) Mauvais".

Les deux membres de la phrase conjuguent deux mouvements de sens inverse, *faire entrer* opposé à *tirer à l'écart*, l'un et l'autre correspondant à une action du Père. Le risque de la tentation est pos-

sible et nous demandons au Père de ne pas nous y laisser entrer, sinon de nous arracher à l'emprise du Mauvais. L'idée d'un affrontement avec le Mauvais - Satan - est énoncée avec précision. On remarquera que si la prière débute avec l'invocation du Père, elle se termine avec l'évocation de Satan. Celui-ci représente l'anti-Père. La tentation à surmonter consiste à ne pas se tromper de Père. Pour comprendre comment la filiation peut être mise à l'épreuve, il n'est pas de meilleur exemple que de se rapporter à l'épisode des tentations de Jésus (Mt 4,1-11). C'est par lui que nous apprenons à faire le choix du Père comme à déjouer ses contrefaçons.

III

Le pardon des offenses

Une ultime recommandation revient sur la corrélation entre l'agir humain et l'agir divin, cette fois sur le problème plus précis du pardon (6,14-15). Ce que l'homme fait aux autres, Dieu le fera pour lui, en positif ou en négatif. On a objecté quelque manque de cohérence entre ce qui a été dit au chapitre 5 sur l'amour de Dieu, lequel s'étend aux justes et aux injustes, et la restriction apportée au v. 15 : Dieu ne pardonnera qu'à ceux qui pardonnent. Dans le premier cas, il n'y avait pas de parallélisme entre Dieu et les humains (Dieu prend à rebours le donnant-donnant) ; dans l'autre, il y a parallélisme strict (comme si Dieu n'avait d'activité que de reflet). En fait, on a vu qu'il n'y a pas de commune mesure entre les deux pardons, quand ils s'exercent, puisque l'un est à la source de l'autre ; et, quand ils ne s'exercent pas, il y a certes apparence de similitude entre Dieu et l'homme dans le refus du pardon. Mais la négation ouvre sur l'indéterminé, c'est-à-dire le temps à venir : rien ne dit ce que Dieu fera ou ne fera pas devant la rancune humaine. Le délai marqué par le futur de son action, ménage un temps pour l'avertissement (comme l'utilise à présent Jésus), et donc un temps propice au retournement.

Il est remarquable que l'accomplissement attendu de la prière culmine dans le pardon des péchés. A ce point, l'enseignement se mue en avertissement. L'enseignement proposait un modèle de prière où Jésus se mettait à la place du "nous" pour mieux le guider. L'avertissement restaure l'altérité - celle de l'autorité - entre Jésus et ceux qu'il interpelle : "vous". Il leur rappelle la nécessité du choix : vouloir ou ne

pas vouloir pardonner, ainsi que l'effet, heureux ou malheureux, de ce choix : être soi-même pardonné ou non par le Père. L'éventualité du mauvais choix risque de ruiner en totalité l'efficacité de la prière. Ainsi le demandeur est-il averti, au cœur de sa demande, d'avoir à prendre en compte les fautes d'autrui.

Cet avertissement - unique - intrigue. Pourquoi attirer l'attention sur le pardon plutôt que sur d'autres fruits éventuels de la prière ? Qu'est-ce qui justifie l'importance majeure accordée au pardon ? C'est tout d'abord l'inexplicable agression du mal dont la collectivité comme tout un chacun est la victime. L'être humain ne peut vivre sans avoir à affronter la violence, l'exclusion, le mépris. C'est un fait, et Jésus rappelle le cadre tragique de la prière. Or s'il est relativement facile de pratiquer la justice, l'entraide et l'amour avec les semblables, il n'en va pas de même avec ceux qui font tout le contraire. Car alors la réciprocité n'a plus cours. Le pardon sera donc toujours un premier pas, et ce premier pas, un pas de plus, car rien n'exige ce plus en justice. "Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense mériterez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous de plus ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait" (Mt 6,46-47). Le pardon témoigne d'un amour en excès, et c'est par cet excès qu'il révèle la transcendance du Père. Cette transcendance a sa traduction humaine, irréversible, dans "le sang de Jésus répandu pour le pardon des péchés" (Mt 26,28). Jésus a mis un comble au don de sa vie, alors même que le pardon ne lui était pas demandé, pour nous apprendre à pardonner, c'est-à-dire, à être les fils du Père qui est aux Cieux.

Ouverture : que chercher ?

Toute demande est mue par une recherche. La recherche inclut la demande, mais la déborde. D'où l'importance accordée par l'évangile à la droite orientation de la recherche. La question est abordée peu après l'enseignement du ***Notre Père***, au chapitre 6,24-34, segment que les traducteurs intitulent le plus souvent par "l'abandon à la Providence". En fait, il s'agit moins d'abandon que de "recherche" et celle-ci est à distinguer soigneusement de la "préoccupation" (souci ou inquiétude).

Trois sortes de biens, d'importance croissante, peuvent faire l'objet de la recherche : les biens nécessaires à l'entretien de la vie (nourriture, boisson, vêtement - la liste n'est pas limitative) ; la vie même du corps ; le royaume et sa justice. Il est évident non seulement que la vie du corps l'emporte sur les biens d'usage ("la vie est plus que la nourriture"), mais encore qu'elle échappe à notre emprise ("qui peut ajouter une seule coudée à la longueur de sa vie ?"). C'est devant cette dernière énigme que va se glisser la "préoccupation". Concernant les biens d'usage, Jésus n'interdit pas de les "chercher" : l'évocation des lis des champs et des oiseaux du ciel ne doit pas donner le change à cet égard. Mais ces biens n'ont pas à faire l'objet de la "préoccupation". Ce serait oublier que l'acquisition de ces biens n'est possible qu'à partir de la vie reçue et que, s'ils l'entretiennent, ils ne la produisent pas. C'est précisément parce qu'elle est reçue comme don premier qu'elle échappe à toute emprise. Or cela, la "préoccupation" n'en veut rien savoir. Elle vise en effet, par la recherche effrénée des biens, à "faire sa vie", comme on dit. Tout le problème est alors de savoir si l'on accepte de recevoir la vie au titre de la relation filiale, ou si l'on prétend se la donner sous le mode de l'entretien. De fait, la "préoccupation" est perverse parce que, sans le dire et peut-être sans le savoir, elle s'érige en rivale du Père, comme si elle voulait s'emparer de ce qui fait son autonomie, sa vie et sa créativité.

On voit que le rejet de la "préoccupation" n'exclut pas la "recherche", elle l'ordonne : la nourriture pour la vie du corps, la vie du corps pour "le Royaume de Dieu et sa justice". La générosité de Dieu ne laissera pas d'accompagner cette recherche de sa munificence : les lis des champs, somptueusement habillés sans avoir à filer, les oiseaux du ciel, nourris sans avoir à semer ni moissonner, sans oublier les êtres humains, qu'il a dotés des capacités à filer et à semer, en sont la preuve.

F. GENUYT
Dominicain

LXV

Le désir est l'âme de la prière

A quoi bon nous disperser de tous côtés et chercher ce que nous devons demander dans la prière? Disons plutôt avec le psaume : La seule chose que je demande au Seigneur, celle que je cherche, c'est d'habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour savourer la douceur du Seigneur et fréquenter son temple. Là, en effet, tous les jours ne passent pas en arrivant et en disparaissant, et l'un ne commence pas quand l'autre finit : ils existent tous ensemble, ils n'ont pas de fin, car la vie elle-même, dont ils sont les jours, n'a pas de fin.

Pour nous faire obtenir cette vie bienheureuse, celui qui est en personne la Vie véritable nous a enseigné à prier. Non pas avec un flot de paroles comme si nous devions être exaucés du fait de notre bavardage : en effet, comme dit le Seigneur lui-même, nous prions celui qui sait, avant que nous le lui demandions, ce qui nous est nécessaire.

Il sait ce qui nous est nécessaire avant que nous le lui demandions ? Alors, pourquoi nous exhorte-t-il à la prière continuelle? Cela pourrait nous étonner, mais nous devons comprendre que Dieu notre Seigneur ne veut pas être informé de notre désir, qu'il ne peut ignorer. Mais il veut que notre désir s'excite par la prière, afin que nous soyons capables d'accueillir ce qu'il s'apprête à nous donner. Car cela est très grand, tandis que nous sommes petits et de pauvre capacité ! C'est pourquoi on nous dit : Ouvrez tout grand votre cœur. Ne formez pas d'attelage disparate avec les incrédules.

Certes, c'est quelque chose de très grand : l'œil ne l'a pas vu, car ce n'est pas une couleur ; l'oreille ne l'a pas entendu, car ce n'est pas un son ; et ce n'est pas monté au cœur de l'homme, car le cœur de l'homme doit y monter. Nous serons d'autant plus capables de le recevoir que nous y croyons avec plus de foi, nous l'espérons avec plus d'assurance, nous le désirons avec plus d'ardeur.

C'est donc dans la foi, l'espérance et l'amour, par la continuité du désir, que nous prions toujours. Mais nous adressons aussi nos demandes à Dieu par des paroles, à intervalles déterminés selon les heures et les époques : c' est pour nous avertir nous-mêmes par ces signes concrets, pour faire connaître à nous-mêmes combien nous avons progressé dans ce désir, afin de nous stimuler nous-mêmes à l'accroître encore. Un sentiment plus vif est suivi d'un progrès plus marqué. Ainsi, l'ordre de l'Apôtre : Priez sans cesse, signifie tout simplement : La vie bienheureuse, qui n'est autre que la vie éternelle auprès de Celui qui est seul à pouvoir la donner, désirez-la sans cesse.

Lettre de Saint Augustin
à Proba sur la Prière

Donna SINGLES

Jésus en prière

Jésus orant : figure surprenante de l'homme-Dieu qui prie Dieu en tant qu'homme. Devant l'insondable mystère du Fils dans une attitude propre à l'être créé, le croyant est tenté de suivre l'exemple des évangélistes et de se taire sur les implications théologiques de ce geste de Jésus. C'est indéniable : si tous les évangiles parlent de Jésus en prière, aucun ne ressent le besoin de spéculer sur le fait que l'homme qui priait se comportait aussi comme l'égal de Dieu (cf. Phil. 2,6). Etant donné que la prière est la reconnaissance la plus manifeste chez l'être humain de sa finitude, il semble quasiment impossible de rendre compte de la prière de Jésus en tant qu'expression des rapports entre le Fils unique et son Père.

En même temps, les évangiles racontent que Jésus avait ressenti le besoin de prier et qu'il l'avait fait maintes fois - ce qui laisse entendre qu'un certain effort de compréhension de notre part ne sera pas déplacé. En effet, Jésus lui-même avait donné des indices quant à son désir d'être connu et compris par les siens.

Par exemple, le reproche qu'il avait fait à Philippe la veille de sa mort trahit non seulement sa déception devant l'incompréhension d'un disciple témoin intime de sa vie, mais une véritable révélation quant à l'immensité de son désir d'être connu. Jésus lui dit : "Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ?" (Jn 14,9). Le ton montre bien que Jésus attendait de son disciple plus qu'une simple

intelligence théorique, abstraite. La connaissance qu'il souhaitait n'est possible que grâce à une expérience personnelle, à une relation existentielle avec lui. Pour cette raison, on peut supposer que la démarche du croyant qui cherche à connaître Jésus dans sa prière correspond réellement à la volonté de celui-ci.

Que peut-on connaître alors de Jésus historique à travers les moments de sa prière? Nous n'avons que les témoignages de ses disciples. C'est à travers leurs écrits et avec l'aide de l'Esprit du Ressuscité que nous pouvons nous reporter aux différents lieux et moments marqués par la prière de Jésus.

Pour la cohérence d'une telle démarche, il n'y a pas lieu de multiplier les exemples ni de recenser différentes questions christologiques que le sujet pourrait soulever quant à la conscience de Jésus. En même temps, l'évocation de quelques exemples particulièrement significatifs de Jésus en prière doivent aider à le mieux connaître dans les rapports qu'il entretenait avec son Père et ses disciples. Quatre parmi les exemples possibles feront l'objet des réflexions présentes, le lien entre eux étant simplement la figure de Jésus lui-même tel que les évangiles le présentent comme homme de prière.

I

"J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas" (Lc 22,32)

Cet avertissement que Jésus adresse à Simon Pierre, porte-parole des Douze, anticipe le reniement de celui-ci après l'arrestation de son maître: "Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment, mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc quand tu seras revenu, affermis tes frères" (Lc 22, 31-32). Luc, le seul des évangélistes à avoir gardé cette parole, fait comprendre que le disciple avait grandement besoin de la prière de Jésus: laissé à ses propres moyens, son manque de foi l'aurait fait sombrer définitivement dans le péché après son triple reniement. Sans le soutien de la prière de Jésus, la victoire obtenue sur lui par les puissances du mal aurait pu être définitive.

La prière de Jésus est alors doublement efficace : grâce à elle, Pierre revient après sa chute. Et, comme l'avait voulu Jésus, il affermit ses frères.

En ce qui concerne cette dernière tâche, Luc laisse entendre que ce fut le caractère exceptionnel de la prière de Jésus qui permit à Pierre d'aller au bout de sa responsabilité. Céci est surtout suggéré par le vocable typiquement lucanien "affermir" (*sterzein*) dans ce contexte. Puisque Luc ne dit pas que les autres disciples ont flanché dans leur foi, il faut chercher ailleurs les "frères" que Simon Pierre devait "affermir". Il y a toute raison de penser que les frères en question furent surtout les membres des futures communautés de foi fondées par l'apôtre.

Déjà lorsqu'il s'est trouvé debout "au milieu des frères" le jour de la Pentecôte (Ac 1,15), Pierre ne pouvait en rien s'attribuer le fait que la foi des autres ait survécu à l'épreuve du Calvaire. Sous l'action de l'Esprit, sa propre foi, comme celle du groupe élargi des disciples, avait son origine dans la prière de Jésus.

Pour cette raison, le rôle reconnu à Pierre d'affermir les siens dans leur foi n'est pas à considérer isolément. En effet, il renvoie surtout à la prière de Jésus dans ce qui fut au cœur de toute sa prédication, à savoir le Royaume. Réalité à venir en même temps que sur le point de naître à tout instant au sein d'un monde en attente, le Royaume est central pour Jésus. C'est pourquoi il doit être au centre d'une prière incessante, d'une prière qui ne se décourage jamais (Lc 18,1), même quand le Ciel tarde à s'ouvrir. Les premiers chrétiens l'ont bien compris. À leurs yeux, si l'Évangile a pu s'étendre si rapidement aux peuples et aux nations environnantes, c'est parce qu'ils ont pris comme modèle la prière de Jésus pour faire advenir le Royaume.

Selon cette logique, la prière de Jésus pour Simon Pierre ne se limitait pas à son disciple défaillant dont le péché risquait de mettre en cause le Royaume. En effet, le récit montre bien le contraste entre la foi peu courageuse de son disciple et la confiance de Jésus qui ne doutait pas que sa prière finirait par le convertir. Le retournement de Simon Pierre n'est donc sûrement pas indifférent au fait que la prière de Jésus a anticipé son acte de lâcheté. Les paroles de son Maître, "J'ai prié pour toi" allaient rester gravées dans l'esprit de Pierre, non pas pour contrecarrer sa liberté, mais pour lui rappeler que, même fautif, il ne serait jamais abandonné. Mieux, il a compris que son péché ne pouvait mettre définitivement en péril l'avènement du Royaume. La prière de Jésus demeurant toujours en lui, il a trouvé chaque fois la force de se relever et remplir sa charge d'affermir ses frères.

II

"Il monta sur la montagne à l'écart, pour prier" (Mt 14,23)

Sans exception, les quatre évangiles notent le besoin chez Jésus de s'écarter de la compagnie des hommes pour prier. Les circonstances ont varié : après la multiplication des pains ou des guérisons, avant le choix des Douze... Généralement, le motif de sa retraite n'est pas explicité - d'où l'intérêt de ce que dit Jean sur la raison de sa fuite après avoir nourri la foule. L'évangéliste "relie la conduite de Jésus au projet de la foule". Jésus se soustrait à un enthousiasme qui le détournerait de sa mission[1].

Si d'ordinaire, les évangélistes hésitent à pénétrer dans la conscience de Jésus pour chercher les motifs de son besoin d'être seul dans la prière, ils n'ignorent pas le fait que Jésus ne se sent jamais seul, que son expérience de la prière est foncièrement relationnelle. Elle est l'expression par excellence de son union permanente avec le Père dont la présence ineffable se réserve en propre à celui qui est sorti de Dieu et qui revient à lui (cf. Jn 8,42).

Mais les évangélistes savent aussi que Jésus n'est jamais isolé de ses disciples, même lorsqu'il est seul dans sa prière. Non seulement il porte dans son cœur ceux qui l'ont accompagné durant son ministère terrestre et qui continueront sa mission après son départ, mais aussi tous ceux qui accueilleront son message : "Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un" (Jn 17,20). La prière du Fils unique inclut aussi les autres.

La pratique personnelle de Jésus dans le domaine de la prière a donné lieu à une demande particulière de la part de l'un de ses disciples qui le regardait en train de prier. En tant que juif, cet homme était habitué à la prière depuis ses plus jeunes années. Et pourtant, rien ne semblait l'avoir préparé à la prière de Jésus. La manière dont celui-ci communiait avec Dieu était étrangère à tout ce qu'il avait ap-

1 Xavier LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean,* tome II, p. 116, Le Seuil, 1990.

pris dans ce domaine. Ayant attendu que Jésus termine sa prière, il lui demande alors: "Seigneur apprends-nous à prier", ajoutant, peut-être pour justifier son audace, comme Jean l'a appris à ses disciples" (Lc 11,1).

La réponse de Jésus révèle encore une fois la place centrale du Royaume dans sa prière, surtout si on s'en tient à la version lucanienne du "Notre Père" (Lc 11, 2-4), généralement considérée par sa forme et son vocabulaire comme la plus ancienne : "Père, que ton Nom soit sanctifié; que ton Règne vienne". Cette demande, située au début, indique clairement ce que Jésus considère comme prioritaire dans toute demande concernant le Royaume : la reconnaissance de Dieu comme Père. Il s'ensuit alors que toutes les autres demandes du "Notre Père", le besoin du pain, du pardon et de la fidélité au sein de la tentation sont à mettre en lien étroit avec la paternité de Dieu.

En effet, dans sa prière, le nom "Abba", terme familier pour "Père" en araméen, sert à enraciner la prière de Jésus dans sa manière de comprendre les rapports entre Yahvé et son peuple. La qualité hors pair du souci divin dépasse tout ce qui relève de la tendresse humaine. Déjà, dans la Bible juive, cette leçon est bien présente: même si Abraham ne reconnaissait plus les siens (Is 63,16), même si la mère oubliait son nourrisson (Is 49,15), Dieu, Seigneur et Père de tous, n'abandonnerait jamais son peuple. C'est cette base biblique du rapport filial entre Dieu et son peuple qui fonde la prière de Jésus.

On peut même dire qu'en insistant sur l'amour paternel de Dieu, Jésus place irrévocablement sous le signe de la paternité les sources les plus profondes de la compassion et de la puissance divines par lesquelles l'espérance d'Israël a été nourrie tout au long de son histoire. L'Origine divine qui, dans sa gratuité, a donné son Fils, se donne à voir en Jésus comme Père. Ainsi, l'image paternelle du divin subit-elle une transformation profonde. Elle perd sa force de symbolisme naturel, pyramidal, propre à la société humaine, pour instaurer les relations entre Dieu et les hommes sur des bases nouvelles, celles de l'égalité fraternelle entre tous les disciples.

La portée de ce changement de perspective est capitale, étant donné le discrédit contemporain dans lequel est tombée la figure du "père". Ce n'est qu'en remplaçant la symbolique de "*pater familias*" de la cellule domestique par celle de l'"abba Père" qu'on peut saisir

le caractère inédit de la filiation divine des hommes en Jésus. En effet, derrière la prière de celui-ci se profile une image de Dieu-Père qui n'est pas à calquer sur celle de la parenté humaine. Tenter de le faire serait une véritable trahison de ce que Jésus a révélé sur son Père. Contentons-nous d'un exemple parmi d'autres.

La critique moderne montre bien à quel point l'imaginaire est capable de projeter sur la figure du Père céleste toute l'agressivité, l'angoisse, et la peur qui définissent dans certains cas les rapports naturels entre le père et sa progéniture. La récupération de la psychologie par un usage abusif de ses découvertes, définissant systématiquement l'imaginaire religieux en termes de désir narcissique ou œdipien, serait fatale pour l'évocation de Dieu-Père dans la prière chrétienne. S'interdire, par exemple, le "Notre Père" à cause des recherches actuelles sur le rapport père/enfant durant les jeunes années de ce dernier, serait un processus d'identification injustifié. Ce serait également une démarche préjudiciable pour le croyant qui s'enfermerait dans une lecture uniquement psychologisante du Père de Jésus dans les évangiles.

Seule la purification permanente de l'imaginaire grâce au témoignage de Jésus et à sa façon d'exercer sa liberté en lien avec son Père, permettra au disciple de rejoindre le Fils dans sa prière - cette prière dépourvue de tout infantilisme en même temps qu'ouverte à toutes les incertitudes de l'existence humaine, y compris les plus destructrices. Ceci apparaît particulièrement clair à travers la prière de Jésus la veille de sa mort, d'abord en présence de ses disciples lors de la Cène, et ensuite dans le jardin de Gethsémani. Comme nous le verrons, ces deux instances de prière ne sont guère comparables en dépit de leur association étroite dans le temps.

III

"Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie"

Ces paroles ouvrent le chapitre 17 du "Discours d'adieu" dans l'évangile de Jean. "Chercher à atteindre le substrat historique, dit Xavier Léon-Dufour, serait méconnaître le genre littéraire de la composition : sa

vérité est d'un autre ordre, céleste[2]. C'est ainsi que l'exégète propose un éclairage précieux sur un texte difficile mais incontournable pour notre propos.

Selon l'évangile de Jean, la solennité du dernier repas de Jésus avec ses disciples atteint son comble quand il cesse de s'entretenir avec eux afin de parler directement à son Père. Pour nous, comme pour les disciples présents, les tout premiers mots de sa prière franchissent brusquement un seuil imprévu : sans transition, sans avertissement préalable, l'entrée de Jésus en prière fait reculer le quotidien du monde phénoménal pour renvoyer ses témoins au domaine mystérieux du "commencement" où Jésus se trouve étrangement à l'aise, mais aussi où il invite les siens à le suivre comme dépositaires de sa propre gloire.

Jésus annonce à son Père que l'"heure" est venue. L'accomplissement de sa mission à travers la mort et la Pâque n'est donc plus la perspective lointaine qu'il avait indiquée à sa mère lors des noces de Cana (Jn 2,4). C'est justement l'imminence de la fin qui explique, sans doute, la nature nouvelle, inédite de sa prière : à travers celle-ci, le titre "Fils" désigne, d'une manière décisive, la véritable identité de Jésus. Sa gloire, qu'il assimile à celle du Père, est la même que celui-ci lui avait donnée avant que le monde fût et dont il jouira de nouveau lorsqu'il sera auprès du Père. Ainsi comprise, sa "demande" de la gloire ne relève pas d'une requête qui pourrait être refusée. Elle est plutôt anticipatoire de ce qu'il possède déjà en droit, sans oublier le fait qu'elle relève aussi du "pas encore" d'un homme toujours dans ce monde, toujours soumis aux avatars de la condition humaine. Jésus, en premier, le reconnaît quand il rappelle l'état voilé de sa gloire durant sa vie terrestre par une parole impossible à évacuer : "Le Père est plus grand que moi" (Jn 14,28).

Le déroulement de la prière de Jésus à la Cène donne une portée de plus en plus dense à l'annonce initiale sur la dignité égale entre le Père et le Fils. Si Jésus parle au Père de l'accomplissement de sa mission, de son désir d'inclure toute créature dans cette réalisation et de son souci pour ses disciples qui seront appelés à souffrir à cause de lui, il ne le fait pas à la manière d'un subalterne qui rappelle à son

---

2 Xavier LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, tome III, p. 273, Le Seuil, 1993.

maître tout le bien qu'il a fait pour obtenir une récompense. Le ton que Jésus adopte ici est tout autre. Il s'adresse à son interlocuteur divin avec la familiarité d'un égal, avec la connivence qui unit deux êtres qui s'aiment et qui attendent impatiemment le moment où ils pourront rendre compte ensemble de l'œuvre dont chacun s'est chargé. Ainsi est mis en évidence le rôle que le Père avait toujours exercé dans la mission du Fils. À tout instant, il était présent à Jésus comme l'Origine du dessein de l'amour par lequel le monde devait recevoir le don de son propre Fils.

Cette lecture de la prière de Jésus à la Cène suppose que le noyau historique du récit recule devant son caractère rédactionnel. Mise en forme au sein de la communauté johannique, elle répondait au besoin de ces chrétiens d'enchâsser leur foi dans un signifiant textuel capable d'ouvrir la voie au mystère de Jésus autrement inaccessible. C'est ce qui explique pourquoi la prière de Jésus dans la Chambre Haute ne représente pas un modèle pour ses disciples. Elle est unique, inimitable. Elle appartient au Fils seul. On est en droit, toutefois, de s'interroger: comment expliquer le fait que la prière de Jésus à la Cène, qui semble mettre la totalité du sens sur les rapports entre le Fils et le Père, soit marquée par un grand absent, c'est-à-dire l'Esprit ? Je n'ai pas de réponse à la question. Je relève simplement le fait inattendu qu'il n'y a aucune référence explicite à l'Esprit Saint dans cette prière. En revanche, on pourrait discerner sa présence discrète comme toile de fond comparable à celle d'autres prières de Jésus rapportées par Jean - là, par exemple, où Jésus s'est trouvé devant le tombeau de Lazare (Jn 11,41) et où il a prié en présence des Grecs qui voulaient le voir (Jn 12,27b-28a).

Ce constat est renforcé par le fait que Jésus avait longuement invoqué l'Esprit au début de son échange avec ses disciples à la Cène. Il est également soutenu par les événements qui ont jalonné la vie entière de Jésus, et qui ont amené les chrétiens à identifier toute une constellation de mots dans sa prière avec l'œuvre de l'Esprit : Connaissance, Vérité, Amour, Vie... Sans aucun doute, ces mots renvoient d'abord à la présence de l'Esprit dans la mission de Jésus et, ensuite, à son rôle propre de Paraclet.

Le quatrième et dernier exemple de Jésus en prière que nous allons considérer concerne sa Passion qui débute avec les événements

de Gethsémani. Comparée avec la prière de la Cène, celle-ci offre des différences saisissantes.

IV

"Abba, Père, tout t'est possible, emporte cette coupe loin de moi !" (Mc 14,36)

La "coupe", terme par lequel Jésus désigne l'épreuve qu'il traverse à la fin de sa vie, est évoquée de nombreuses fois dans les évangiles. Paradoxalement, le vase que le chef de famille présente à chaque convive lors du repas pour symboliser la joie du rassemblement - et que Jésus lui-même a partagé avec les siens à la Cène - évoque aussi le sort qui peut tomber sur un individu. L'image de la coupe peut donc bien signifier le malheur que Jésus allait subir seul et abandonné. Il peut voir dans cette symbolique la dispersion, non seulement de ceux qui le suivaient comme thaumaturge et prédicateur, mais aussi les disciples qu'il avait constitués en communauté intime auprès de lui.

Jésus entre alors en prière : "Loin de moi, cette coupe !" Quel croyant ne se retrouve-t-il pas dans ce cri ? Depuis longtemps, les habitudes sont bien ancrées en nous de prier Dieu pour qu'il soit attentif à nos détresses, pour qu'il fasse ce que nous attendons de lui en mettant sa puissance à notre disposition.

En dépit d'une prière qui commence avec une demande, la suite montre clairement qu'elle entend rompre avec l'habitude qui dicte à Dieu nos propres exigences plutôt que celles d'une espérance guidée par la foi. La progression de la prière de Jésus dans le jardin montre qu'elle ne se paralysait pas sur la demande d'être épargné. Au début, certes, l'accord entre la volonté de Jésus et celle de son Père n'apparaît pas, quoique son intention d'être fidèle à sa mission reste entière. C'est l'imminence de l'heure qui modifie les données - d'où le tournant dramatique de sa prière dans le jardin. La fermeté de sa volonté n'enlève en rien l'effroi, l'accablement qu'il ressent en contemplant l'épreuve qui l'attend.

Devant cette angoisse que Jésus subit avant même que l'on ne mette la main sur lui, les évangélistes ont dû se rendre à l'évidence : dans

le jardin de Gethsémani, leur maître a été envahi d'une profonde tristesse, sentiment que Luc caractérise par le mot "agonie" (Lc 22,44). Le terme n'est pas indifférent aux circonstances particulières de cette prière : " agonie" contient le sens d'anxiété, mais aussi celui de l'inquiétude, ou du "trac", normal devant le combat. Or, il est certain que les puissances maléfiques avec lesquelles Jésus allait lutter voulaient l'arracher à sa mission.

Sa victoire sera alors le refus catégorique d'aligner sa volonté à une telle entreprise. Par le fait même de prier au moment où son humanité est la plus secouée, Jésus accueille le Père au sein de sa liberté, grâce à laquelle il se reconnaît comme Fils et par laquelle son existence tout entière se tourne vers celui par qui il a tout reçu.

Jésus prie donc pour que l'œuvre du Père soit pleinement accomplie en lui - idée qui n'a pas échappé aux interprétations qui voulaient faire reposer cette "œuvre" sur la nécessité de trouver une victime expiatoire égale à Dieu (rappelons pour mémoire que nulle part dans les évangiles il n'est dit que Jésus devait mourir pour expier le péché à notre place ou, qu'au nom de Dieu, il fut destiné à effacer le péché d'Adam). La volonté de Dieu n'a jamais destiné Jésus à la mort. L'obéissance de celui-ci fut plutôt celle d'un homme libre appelé à vivre les événements de sa vie - même les plus terrifiants - en compagnie d'un Père absent dans sa puissance, mais toujours présent dans la force qu'il lui accorde sans cesse pour accomplir sa mission, quel qu'en soit le prix. En cela, nous sommes au cœur de son obéissance. Or, comme pour toute véritable obéissance, elle lui a permis de passer d'une simple écoute à la compréhension consentante. Précisons un peu cette idée.

Au plan étymologique, le mot grec "*akouo*" (écouter) correspond parfaitement à l'attitude obéissante de Jésus. Ce n'est que lorsqu'il a cessé de demander la suppression de la coupe et s'est tu, que son écoute s'est transformée en entendement, et finalement en entente. C'est donc dans le silence qu'il a reçu la réponse de son Père. En fait, au fond de lui-même, cette réponse était déjà la sienne. Etant donné qu'il avait toujours acceptée la coupe comme faisant partie intégrante de la fidélité à sa mission, celle-ci ne pouvait pas disparaître. En effet, le rejet de son témoignage par les représentants spirituels d'Israël n'a pas été pour lui une totale surprise! C'est pourquoi le véritable objet de sa prière était autre chose que l'éloignement de l'épreuve. Il s'agissait de la

force dont il avait besoin pour l'affronter - c'est-à-dire être accompagné par le Père jusqu'à la fin.

Toutefois, un tel accompagnement ne se présente pas dans les évangiles comme une sorte de "baguette magique" qui intervient arbitrairement dans le déroulement de la passion et de la mort de Jésus. L'aboutissement de sa prière le montre clairement. Son acquiescement correspond parfaitement à son être d'Envoyé : ce qui est prioritaire donc, c'est la mission. S'il en est ainsi, l'épreuve qui le jette dans une tristesse indescriptible devrait être comprise comme étant essentiellement sa réaction devant un apparent échec : comment son message peut-il être maintenu vu l'abandon de ceux qui devaient l'assurer après sa mort, vu aussi le rejet d'Israël, premier dépositaire de son message? Devait-il alors rentrer auprès du Père les mains vides ?

À elle seule, une telle idée aurait suffi à épouvanter Jésus. Mais sa dernière "prière" sur la croix fait comprendre autre chose que le désespoir. On pourrait entendre son cri comme l'acte par lequel il embrasse les ultimes conséquences de sa mission : rien ne lui appartient plus. Dans la kénose de la croix, il ne lui reste qu'à demander au Père d'accueillir le don d'une mission si parfaitement accomplie qu'elle ne réserve plus rien pour lui, même pas la satisfaction de l'avoir bien menée. Le contexte biblique de son cri montre bien que Jésus est mort confiant d'avoir été entendu.

L'arrière-fond de son appel : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" est celle du Psaume 22. Si Matthieu et Marc ont mis cette parole dans la bouche de Jésus mourant, c'est pour dire que le Fils avait fait sien le message d'espérance signifié par ce psaume : Dieu n'a pas "caché de lui sa face, mais invoqué par lui, il écouta" (Ps 22,25).

C'est ainsi que Jésus a clos toute une vie de prière. Son expérience du silence et de l'absence d'une réponse immédiate et claire de la part de son Père renvoie à la nôtre. Plus que ses paroles, plus que ses gestes, il faut retenir la confiance de Jésus que toute prière est exaucée dans la mesure où elle répond à ce qui est le plus profond, le plus authentique, dans l'être humain, c'est-à-dire son désir d'être fidèle au meilleur de lui-même, dans son être et dans son agir. C'est justement dans ce "meilleur" que l'homme peut cerner la volonté de Dieu et discerner la mission que Dieu lui confie : devenir pleinement fils avec le Fils. C'est dans la prière, à la suite de Jésus, qu'il saura com-

ment accomplir cette tâche. C'est pourquoi, en communion avec toute la communauté des disciples, il demande avec confiance à Jésus: "Seigneur, apprends-nous à prier".

Donna SINGLES
Théologienne, Lyon

Visites du verbe

Maintenant, tolérez un instant ma folie. Je veux dire (je m'y suis engagé) comment cela se passe en moi..., je l'avoue (je suis insensé de dire ces choses) le Verbe est venu en moi, et plus d'une fois : s'il y est entré fréquemment, je n'ai pas toujours pris conscience de son arrivée. Je l'ai senti en moi et je me rappelle sa présence. Quelquefois j'ai même dû prévenir son entrée, mais jamais je ne l'ai sentie pas plus que son départ. D'où est-il venu en mon âme ? Où est-il retourné en la quittant ? Par où a-t-il pénétré ? Par où est-il sorti ? Aujourd'hui encore, je l'ignore... Il n'est point entré par les yeux, car il n'est pas une couleur ; ni par les oreilles, car il n'est pas un son ; ni par les narines, car il ne s'unit point à l'air mais à l'âme... Il n'est pas entré par ma gorge, car il n'est nourriture ni breuvage ; et je ne l'ai pas touché, car il est impalpable. Par quelle voie est-il donc entré ? Peut-être n'est-il pas entré, car il ne vient pas du dehors, comme quelque chose d'extérieur. Il n'est pas non plus venu du dedans, puisqu'il est le bien et que le bien, je le sais, n'est pas en moi.

Je suis monté à la partie supérieure de moi-même, et plus haut encore règne le Verbe. Explorateur curieux, je suis descendu au fond de moi-même, et je l'ai trouvé plus bas encore. J'ai regardé au dehors, et je l'ai aperçu par delà tout. J'ai regardé au-dedans : il m'est bien plus intime que moi-même... Si ses voies sont aussi insaisissables, vous me demanderez comment j'ai su sa présence. C'est que le Verbe est vivant et efficace ; dès son entrée en moi, il a réveillé mon âme ; il l'a remuée, amollie; il a blessé mon cœur, ce cœur dur comme la pierre, ce cœur malade. Il s'est mis aussi à défricher, à bêcher, à arroser, à planter les endroits arides ; il a éclairé les recoins d'ombre ; il a ouvert ce qui était fermé ; il a enflammé ce qui était froid, et mon âme tout entière le bénissait.

Quand il entre en moi, de temps en temps, le Verbe ne trahit sa présence par aucun mouvement, par aucune sensation; c'est seulement le secret tremblement de mon cœur qui le décèle. Mes vices s'enfuient, mes affections charnelles sont maîtrisées : ainsi je sais

sa force. Ma conscience s'examine et se fait des reproches ; ainsi je connais sa sagesse profonde. Ma conduite s'amende et si peu que ce soit, par là je mesure sa bienveillance. Mon âme se renouvelle, l'homme intérieur se transforme, et c' est en moi comme l'ombre même de sa splendeur...

Saint BERNARD
(In Cantica, Sermon, 74)

Jean-Claude SAGNE

Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour

La prière comme épreuve de vérité

L'imaginaire, qui est la résonance en nous de nos actes et le travail de l'après-coup, enveloppe et traverse notre prière, comme il investit toute activité psychique et toute rencontre. Avec le risque de nous enfermer dans le passé insistant de l'enfance idéalisée, l'imaginaire peut opérer une résistance dans la prière. Il s'offre néanmoins comme une chance de transformation quand l'appel de l'autre est plus fort que tout. Pour réfléchir à la place de l'imaginaire dans la prière, il est indispensable de délimiter les deux termes l'un par l'autre. L'imaginaire est une manière de désigner la réalité proprement psychique, c'est-à-dire le monde individuel et intérieur de la fiction : nos images et nos représentations, nos attentes et nos craintes. Quant à la prière, elle met en paroles notre relation à Dieu avec une diversité incoercible de formes, comme la vie.

En opérant un choix qui s'autorise du modèle reçu, nous réfléchirons sur l'articulation centrale qui est le pivot de la prière du Seigneur : *"Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour..."*. Partant de l'appellation de Père, adressée à Dieu, la prière se déploie ici progressivement afin de formuler en termes personnels et pratiques la condition pour reconnaître la

sainteté de ce nom et pour œuvrer au Règne du Père. Plus qu'une demande, il s'agit d'un souhait . Dire *"Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel"*, c'est s'engager à adhérer entièrement à la volonté du Père, puisque le ciel est la réalisation parfaite de l'obéissance filiale. Mais le constat réitéré de notre faiblesse nous amène à demander à Dieu la lumière et la force pour accomplir sa volonté. C'est le sens de la demande qui suit - *"Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour..."* - car elle est la demande de tout besoin. Avec le pain, figure de toute nourriture, c'est attendre de Dieu qu'il nous donne lui-même les moyens indispensables pour que nous puissions assumer notre vie et nous engager au service du Règne.

Notre argument est que l'articulation centrale et fondamentale de ce souhait et de cette demande est comme le lieu et la condition pour que l'imaginaire s'ouvre à la vérité. Ici, dans la foi chrétienne, la réalité première et dernière est le don, que le Père ne cesse de nous offrir, de participer à sa propre vie. Aussi bien l'éclosion de l'imaginaire n'est-elle possible qu'à partir de ce qui nous est donné par Dieu : le monde qui nous environne et notre esprit situé et ouvert par notre corps. Il n'est pas possible de désigner l'imaginaire et de le relativiser sainement sans poser la réalité qui nous sert de référent. Dans l'ordre de la prière, la réalité première et dernière est la vie de Dieu le Père à laquelle il nous appelle à participer. En nous faisant connaître sa volonté, Dieu nous ouvre un pas après l'autre le chemin pour accéder à cette vérité de la vie. Dans cette perspective, l'imaginaire prend place comme un moment de notre travail pour entendre et comprendre la volonté du Père.

Pour baliser le processus de l'imaginaire, nous marquerons trois moments qui ne se ramènent pas à des étapes, mais correspondent plutôt à trois manières de réaliser la relation personnelle au don de Dieu. La dynamique qui induit, soutient et ouvre ce processus tient à l'efficacité de la parole de *l'appel* qui est habituellement la forme du don de Dieu. Dieu ne nous dispense pas des cadeaux tout faits, mais il nous appelle à vivre et à œuvrer à partir de nos ressources. Ces trois moments seraient d'abord la mise en jeu de la générosité initiale puis la construction du roman personnel de notre quête de Dieu et enfin la reconnaissance du caractère "iconique" des images circulant entre Dieu et nous. À chacun de ces trois moments se laisse déchiffrer une fonction de la parole divine et humaine de l'appel. L'appel est en effet d'abord nomination et mise en mouvement, puis il se fait le support de notre désir

de vivre, mais tout cela afin de constituer le sujet du désir à l'aide de signes inépuisables et tournés vers l'avenir.

I

L'élan de la générosité

Au départ de toute aventure, il faut de grands désirs. Thérèse d'Avila nous dit que pour s'engager dans la vie d'oraison, nous devons nous animer de générosité. Catherine de Sienne avait figuré par les pieds du Christ le premier degré de la découverte de son mystère par le disciple. Les pieds, c'était l'élan initial du désir. Ne parlons pas trop vite d'idéalisation et moins encore d'illusion ! Il est indispensable, dans toute forme de construction personnelle et de prise de risque, qu'il y ait d'entrée de jeu le désir de se donner tout entier pour un objet (d'amour) ou un objectif que l'on reconnaît et choisit comme porteur de l'idéal de vie recherché. Ce désir de la vie s'exprime d'abord dans un élan capable de tout emporter et de tout vaincre. C'est bien cet élan du désir dans sa force initiale qui est libéré et mis en mouvement quand l'appel de Dieu commence à se faire entendre. Le Dieu Sauveur vient rejoindre l'homme là où il en est et il l'interpelle en l'appelant par son nom. *"Le Seigneur dit à Abram : 'Pars de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir'"* (Gn 12,1). L'itinéraire d'Abraham en quête de la terre de la promesse est la figure typique du traitement du désir et de l'imaginaire à l'épreuve de la foi. Moïse, lui, est déjà un proscrit et un exilé quand Dieu l'atteint dans la solitude du désert, à l'Horeb : *"L'ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu, au milieu du buisson. Il regarda : le buisson était en feu et le buisson n'était pas dévoré..."* (Ex 3,2). Ce feu qui embrase sans consumer est lui aussi typique du rapport de l'appel de Dieu à notre imaginaire. Le don excède notre imaginaire et il ne cesse de nous renouveler comme le feu du buisson, sans nous endommager ni détruire. Et le début de l'appel de Dieu n'est autre que la nomination : *"Moïse ! Moïse ! Il dit : 'Me voici !'"* (Ex 3,4). L'appel de Dieu est la parole par laquelle il prend l'initiative d'entrer dans notre vie et d'y promettre une nouveauté qui dépasse du tout au tout les ressources mêmes de notre imaginaire. Tout l'être se mobilise dans la direction où Dieu appelle. Ce mouvement de la vie prend forme dans l'élan du don : *"Me voici !"*. En nous appelant,

Dieu nous constitue en sujets de la parole et en partenaires d'une relation d'Alliance avec lui par le don de nous-mêmes, répondant à son amour. Dieu fait émerger du fond de notre être un mouvement d'accueil dans un élan à la rencontre de celui qui nous donne de vivre. Cet élan de la vie est antérieur et sous-jacent à toute représentation et à toute image, à tout acte distinct et à tout choix particulier. C'est notre vie même comme mouvement du don. L'imaginaire se fonde sans cesse sur un donné qui nous échappe puisqu'il est le don fait à nous-mêmes de notre propre vie. Ce vécu psychique le plus précoce est de l'ordre de la pulsion de vie, en-deçà de toute représentation imaginaire. Cette pulsion de vie cherche d'entrée de jeu à se réaliser sous la forme d'une relation véritable et réciproque avec ceux qui nous nomment et nous soutiennent dans la vie. Dire "me voici !", c'est entreprendre le travail de la naissance à nous-mêmes et répondre à la parole qui nous ouvre le chemin de la vie. Il n'y a pas à la source de l'imaginaire une relation fusionnelle - contradictoire, du reste, dans les termes - mais bien plutôt une adhésion voulue et globale à la présence qui nous lance et soutient dans l'aventure de la vie, présence des parents et de ceux qui les ont relayés. Sur ce terrain élémentaire et précoce de l'accueil du don, l'appel de Dieu met en résonance notre désir foncier de la vie. Ce désir est plus que tout la recherche d'un milieu de vie nous offrant les repères quotidiens de notre sécurité et de notre identité. Il est aussi sur ce fond la recherche de la relation privilégiée pouvant nous révéler à nous-mêmes. Dans le cheminement de la foi et de la prière, le désir de la vie reprend ces deux modalités et ces deux orientations, à la fois la quête d'un support sécurisant et l'espoir d'une expérience personnelle dans une rencontre qui nous comble.

Dès qu'il est en mouvement dans la quête de son objet, notre désir a besoin de support et de repère pour se soutenir et s'orienter un instant après l'autre. C'est là qu'interviennent les représentations imaginaires comme des objets intermédiaires accessibles et comme des relais au service de la longue marche de la pure espérance. En attendant de parvenir au but, il est peut-être légitime de chercher son repos dans le rêve des étapes à franchir encore.

II

Le rêve de notre fidélité

L'imaginaire est la réserve de nos représentations disponibles, notre film intérieur et le prolongement personnel du roman familial. Face à toute rencontre, à toute tâche et à tout projet, l'imaginaire fait partie de notre travail d'approche pour assimiler ce qui nous advient de nouveau et d'inconnu. En prenant cela en bonne part, l'imaginaire est au début de notre travail psychique pour nous approprier le don venant de Dieu ou des autres.

Admettre l'existence du psychique pur et reprendre pour cela le terme de l'imaginaire, c'est faire droit à cette capacité de l'esprit humain qui est la fiction. Nous pouvons inventer un monde à partir de nous-mêmes, comme dans la rêverie ou dans l'art. Ce qui correspond au moment de l'imaginaire, du point de vue du don de Dieu, c'est la proposition que Dieu fait à l'homme d'une esquisse de réalisation, comme pour Abraham ou Moïse, conduits l'un et l'autre à la vie nomade rappelant le désert. Quand Dieu appelle un homme, il lui offre très vite de réaliser un tant soit peu l'appel entendu. Parler d'esquisse de réalisation, c'est désigner, par exemple, une conduite symbolique telle la restauration des églises d'Assise par François. L'accueil de la parole de Dieu passe par un effort personnel pour donner forme à cette parole. Nous ne pouvons faire autrement que recevoir ce qui vient de Dieu à partir de notre quête humaine de bonheur. C'est là que notre imaginaire peut plus d'une fois nous enfermer dans la nostalgie de notre passé idéalisé et dans l'insatisfaction d'un désir infantile déçu.

Depuis des millénaires, il y a eu, sous une forme ou sous une autre, la critique de l'illusion religieuse. On pourrait dire qu'il y a illusion quand quelqu'un s'attache à un objet ou adhère à une parole pour y trouver la satisfaction immédiate de son désir. De soi, l'illusion ne porte pas sur la réalité de l'objet, mais sur le motif de son investissement par le sujet. L'Ancien Testament contient plus d'une fois des critiques dénonçant les visions et les oracles des professionnels de la prophétie. Nous en avons un exemple poignant dans la mort du roi Akhab. Au moment où ce dernier veut reconquérir une ville de son royaume occupée par ses voisins, le roi de Juda, son allié, lui demande de consulter un véritable prophète, un prophète du Seigneur. Les quatre cents prophètes attitrés du roi Akhab ont tous annoncé une victoire

facile. Michée, le prophète du Seigneur, finit par dénoncer ce système agencé d'illusion collective. En vision, il voit un esprit se présenter devant le Seigneur et se proposer pour séduire Akhab : *"... Je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous les prophètes"* (1 R 22,22). Mensonge ou illusion, la distance n'est pas bien grande. L'illusion consiste peut-être à se mentir à soi-même, sans vouloir s'en rendre compte. Et le mensonge joue souvent sur la propension à l'illusion de part et d'autre.

La dénonciation de l'illusion vise la capacité qu'a l'imaginaire de se forger un objet substitutif et saturant là où il y a risque et vide, solitude et crainte. La critique de la prière s'est centrée sur la recherche facile de la consolation et de l'évasion. *"Gémir, pleurer, prier est également lâche"*, affichait Vigny avec *"la mort du loup"*. L'espérance du bonheur du ciel semble à certains la recherche d'une compensation et d'un dédommagement après les trop nombreuses frustrations subies. D'une manière ou d'une autre, c'est attribuer à Dieu l'image de la mère bonne qui protège contre tout danger (elle est le *contenant*) et qui donne la nourriture en réponse à tout besoin (elle est le *contenu*). Le Dieu Père de la religion infantile a toujours en fait les traits d'une mère idéalisée. Pour aller dans le même sens de la critique, on pourrait bien retrouver, ici ou là, dans les représentations de la prière, les traits caractéristiques de l'avidité orale, sa passivité, son refus de toute médiation et sa pente à la répétition. Chez les classiques de la spiritualité, avec un autre langage, c'est la dénonciation de la gourmandise spirituelle des commençants.

Les critiques de l'illusion, souvent tributaires d'une hétéro-interprétation du phénomène religieux, ont leur part de vérité, mais elles restent habituellement abstraites, superficielles et atemporelles. Il y a une valeur heuristique plus grande à réfléchir sur les risques de l'imaginaire dans la vie du croyant aujourd'hui.

Trois écueils nous paraissent mériter bien davantage attention. Le premier est la désespérance à une époque où le christianisme est débouté de toute position sociale dominante. Le deuxième serait malgré tout la recherche de repères de l'identité personnelle dans le monde de la pratique de la foi. Et le troisième, moins cernable, est la tentation d'enclore dans une intelligibilité humaine le mystère de la Sagesse de la Croix.

Pour beaucoup maintenant, le risque de la prière se détache sur un fond de désenchantement et de mutisme. On imagine, du dehors, la prière comme la garantie face à la menace de l'inconnu et face à toute crise. Or l'expérience la plus fréquente est celle du désarroi des croyants et des orants au constat de l'inefficacité de leur prière, à vues humaines. La faim dans le monde, les violences raciales, les crimes sexuels contre les enfants, la persistance, voire le développement de ces drames, sont une épreuve fort lourde pour ceux qui veulent s'engager dans le chemin de la prière. De manière plus subtile et diffuse, le discrédit social atteignant le christianisme en Occident entraîne chez ceux qui se sentent concernés par cet héritage spirituel contesté d'innombrables formes de réaction à la perte. Il suffit d'en évoquer ici les principales. C'est d'abord l'intériorisation des accusations sociales contre le christianisme sous la forme d'un travail douloureux et interminable d'interrogation sur la validité des formulations et des expressions de la foi chrétienne. C'est aussi l'idéalisation des croyances, des pratiques et des groupes les plus opposés au christianisme. Il y aurait également à regarder dans cette perspective la culture du sentiment d'échec et de déclin. Il suffit de chercher les symptômes sociaux d'une dépressivité collective et diffuse ou les stratégies contre-dépressives comme la revendication farouche d'emblèmes extérieurs de l'identité chrétienne.

Il est inévitable et même sans doute légitime d'attendre de la prière personnelle un étayage de la construction de la personnalité. Ce désir se retrouve en toute rencontre et en tout apprentissage. Le contexte actuel de mise en question du langage de la foi et des pratiques symboliques induit un investissement plus grand de la culture de l'intériorité et de l'oraison comme étant le lieu d'une expérience spirituelle incontournable. Peut-être y a-t-il surtout trois requêtes individuelles aujourd'hui de l'homme qui chemine dans l'apprentissage de la méditation et de l'oraison. Les diverses méthodes contemporaines de recherche de la "guérison intérieure" gravitent autour d'un travail systématique de relecture de la vie pour en dégager un sens, véritable fil directeur constitué par la conduite de Dieu à travers les chemins les plus divers et contrastés. Le sens de la vie est, plus que tout, la conviction d'une cohérence globale assumée par la bienveillance d'un Père qui pourvoit à tout. Dès lors, aucun échec n'est irrémédiable et aucune faute irrémissible. Ce que l'on attend beaucoup de la prière aujourd'hui, c'est qu'elle soit le lieu d'élaboration

d'un projet global et viable, d'où le succès des retraites d'élection centrées sur un choix de vie à opérer. Moyennant quoi, la donnée la plus fondamentale dans l'itinéraire de la prière est bien la quête de l'avènement du sujet. Il y a une trentaine d'années, le raz-de-marée des sciences humaines et de l'anthropologie structurale avait abouti à ce que l'on avait salué comme "la mort de l'homme !". Or il n'y a pas d'expérience spirituelle qui ne soit le lieu de la redécouverte de la volonté et - par elle - du sujet, en écho au *"io voglio !"* de Catherine de Sienne exigeant de Dieu le salut de l'âme de Nicolas Tuldo, victime de la faction politique au pouvoir. Face à l'énigme de la question de l'identité dans la gnose contemporaine, par la manipulation superficielle de la notion d'inconscient, la prière apparaît comme le lieu où l'exploration du fond de la personnalité est promise sous le signe de la lumière, car même le péché avoué et assumé aboutit à la restauration du sujet par l'accueil de la grâce divine.

Et c'est bien là que la demande identitaire la plus légitime et innocente risque toujours de faire de notre imaginaire l'écran le plus subtil et le plus enfermant, alors que la prière se doit d'être l'ouverture maintenue au mystère de Dieu. Il nous est bien difficile de comprendre aujourd'hui la sévérité des autorités de l'Église contre les maîtres du quiétisme aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, entre autres Madame Guyon et Molinos. En laissant de côté leur pratique personnelle, nous nous retrouvons en face de doctrines spirituelles savantes, cohérentes et formellement irréprochables. Sans vouloir reprendre ces dossiers complexes et déroutants, nous restons sur l'impression de discours clos et vides, où la préoccupation dominante est la réassurance narcissique des théoriciens. Le risque qui éclate là est mêlé ordinairement au désir de prier. Il est dans l'ordre des choses qu'une expérience spirituelle en elle-même authentique cherche à se prolonger ou à se répéter à l'aide d'un savoir cohérent qui formule des lois de la vie spirituelle et de son développement. Le savoir spirituel le plus judicieux peut toujours être investi par celui qui y recourt comme l'expression satisfaisante de la sagesse humaine dans le domaine où l'homme court le risque le plus grand qui soit : la recherche du visage du vrai Dieu. Pour le dire simplement, l'illusion la plus menaçante n'est pas tellement de prendre nos désirs pour la réalité, mais de ramener le mystère insondable de la Sagesse divine à notre perception humaine du bien spirituel. C'est ici que le sacrifice d'Abraham est la figure et le lieu spirituel de la foi. Abraham a cru à la promesse de Dieu, formu-

lée en des paroles ou des visions dont Dieu a eu l'initiative. Y a-t-il eu illusion ? Quand Dieu demande à Abraham de lui offrir en sacrifice son fils unique Isaac, le fils de sa tendresse, c'est Dieu lui-même qui semble annuler et détruire tout ce qui pouvait réaliser sa promesse. L'imaginaire, c'est le risque de vouloir comprendre à notre manière l'appel de Dieu. A cet égard, les dénonciations de l'illusion religieuse inspirées par l'allégeance au rationalisme restent enfermées dans le scientisme d'une époque. La créativité de l'esprit humain est déjà la preuve que la réalité ne se réduit pas à ce que nous voyons ou touchons. Il est trop évident que la critique de l'illusion religieuse risque de part et d'autre d'enfermer l'homme dans une appréhension trop humaine de la proposition du Dieu de la Parole. L'homme qui critique ne peut guère faire autrement que de s'installer dans la position du détenteur de la vérité, qu'il s'agisse des chemins pour y accéder ou des formules pour en rendre compte.

Quand Dieu vient à nous en sa Parole et en ses dons, il tient notre langage pour se faire le plus proche de nous et éveiller notre désir le plus personnel et le plus foncier, qui est le désir de la vie. De notre côté, il y a au point de départ de toute rencontre et de toute connaissance le besoin d'affermir et de définir notre identité. Pour nous approprier le don de Dieu, au sens d'y donner une réponse personnelle et active de notre part, nous ne pouvons faire autrement que situer notre chemin vers Dieu dans l'ensemble d'un projet humain cohérent. Et le risque est toujours ici de vouloir protéger cette cohérence et de la doter d'un avenir en bâtissant à nos frais un modèle de développement, le projet d'une action efficace ou d'une œuvre féconde. Nous pouvons rêver notre vie en prenant comme tremplin ou prétexte ce que Dieu nous a donné à entrevoir. Autour d'une parole de Dieu, il nous est toujours loisible de bâtir un plan de mise en œuvre et un calendrier de réalisation. Mis en mouvement par un appel, nous pouvons nous projeter en avant en forgeant le roman de notre vie. Tant qu'il s'agit de notre manière d'aller à la rencontre de l'autre, ce jeu de l'imaginaire est quasi inévitable, mais si nous nous prenons à notre jeu, il alimentera notre résistance à l'encontre de la Parole de Celui qui ne cesse de nous appeler.

L'épître aux Hébreux nous présente Abraham comme celui qui a consenti à la chute de toutes ses images pour entrer dans le mystère de la pure espérance : *"Dans la foi, ils moururent tous, sans avoir obtenu la réalisation des promesses, mais après les avoir vues et saluées de*

loin et après s'être reconnus pour étrangers et voyageurs sur la terre. Car ceux qui parlent ainsi montrent clairement qu'ils sont à la recherche d'une patrie ; et s'ils avaient eu dans l'esprit celle dont ils étaient sortis, ils auraient eu le temps d'y retourner ; en fait, c'est à une patrie meilleure qu'ils aspirent, à une patrie céleste. C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu ; il leur a en effet préparé une ville" (Hé 11,13-16).

La réalité, c'est le chemin de la vie dans l'ouverture au don de Dieu le Père. En fin de compte, l'illusion de l'imaginaire et du désir est de nous présenter le bonheur humain, voire la sérénité du sage comme étant la réalité première et dernière. L'humain authentique est signe et canal du don du Père faisant advenir son Règne parmi nous en sa Sagesse toute mystérieuse.

Au-delà des mots et des images qui restent grevés des limites de notre expérience quotidienne, le langage de la foi et de la prière est plus que tout le support indispensable de notre attention à la présence de Dieu et le vecteur de notre visée du mystère du Règne. Le plus déterminant dans le langage spirituel est qu'il exprime de manière voilée et qu'il soutient notre désir de Dieu le Père.

III

Le passage du signe à l'icône

Dans tout travail d'écoute, de lecture et d'interprétation, le risque d'enfermement existe aussi longtemps que l'on ne reconnaît pas la priorité fondatrice et décisive de la relation réciproque entre les deux partenaires de l'acte de communication. La parole que l'autre m'a donnée existe désormais pour moi et en moi, mais cependant je n'aurai de chance de la comprendre que si j'essaie de retrouver le lieu de son origine, l'acte de son énonciation, l'autre comme sujet de la parole. Il nous faut sans cesse remonter de la Parole de Dieu au Dieu de la Parole.

Dans l'Évangile de Jean, le débat des juifs et de Jésus après la multiplication des pains est tout à fait exemplaire à cet égard. Quand la foule rassasiée recherche Jésus pour le faire roi, Jésus les met en garde : *"En vérité, en vérité, le vous le dis, ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous*

avez mangé des pains à satiété" (Jn 6,26). Chose curieuse, l'illusion de la foule consiste ici à forger un avenir qui serait la répétition quotidienne de la multiplication des pains. Répétition, passivité, autant de traits de l'imaginaire oral ! C'est donc la réalité quotidienne la plus incontournable, le besoin de manger pour vivre, qui se prête à illusion quand elle prétend être la loi première et dernière de la vie. Le règne de l'avidité enfermerait ici le Sauveur dans le monde de la répétition et de la mort. Ce fut bien la demande de la population de Rome aux empereurs au début de la décadence : *"du pain et des jeux !"* Sur cette pente, c'est toujours la mort qui est la grande dévoratrice. Jésus promet la vraie vie à ceux qui osent éprouver la faim pour entendre la Parole de Dieu.

"Marqués du goût de vivre,
du goût de vivre en toi, Père,
nous n'avons pas d'autre vivre
que la faim de pain rompu."[1]

Dieu ne donne pas des cadeaux tout faits, mais il donne des appels et des désirs. C'est l'expérience de la faim et du détachement qui permet de passer du pain de ce jour au signe et de reconnaître dans le don du pain de la table la proposition d'un nouveau mode de relation à Dieu qui s'est révélé Père. Il n'est pas jusqu'au bonheur du ciel, dans sa plénitude même, qui ne doive être attendu et reçu sur un fond de détachement : *"Heureux les pauvres de cœur, le Royaume des cieux est à eux"* (Mt 5,3). Le bonheur du ciel n'est ni une revanche ni une compensation mais l'accueil du don de la vie divine par le cœur qui a consenti à être pauvre et à le rester. En Dieu lui-même, la pureté parfaite du don, qui résulte d'un amour subsistant, aboutit à un effacement mutuel du Père et du Fils, l'un devant l'autre, pour se permettre l'un à l'autre le recueillement dans l'Un divin et le partage de la vie divine dont la fécondité rejaillira dans l'Esprit, lui qui est le don de Dieu en personne.

Dieu ne nous donne pas des objets que notre désir pourrait circonscrire et maîtriser, mais des signes qui indiquent un mouvement à faire vers lui, pour entrer plus profondément dans la vie filiale.

---

1 *Un jour nouveau commence*, hymne de la CFC.

Ces signes ne sont pas dépourvus de consistance. Ils sont les réalités de la vie quotidienne quand elles sont déchiffrées et reçues comme une invitation au passage vers le Père. Créé et sauvé par Dieu, l'humain se révèle canal et promesse du don de Dieu. Le langage que Dieu nous tient, il nous revient de l'interpréter comme on contemple une icône. La simplicité du don et la joie du partage doivent nous conduire à l'invisible, sans méconnaître la consistance du signe en lui-même, mais en en pressentant l'intériorité et la dynamique.

Nous n'avons pas d'autre moyen de voir ce qui est invisible (Hé 11,27) que de laisser grandir en nous le désir de Dieu, tout en lui exposant simplement, au fur et à mesure, la diversité des besoins que nous éprouvons. Il est dit dans le psaume : *"Ouvre grand ta bouche, et moi je l'emplirai"* (Ps 80,11). Or ce qui ouvre notre bouche en vérité, c'est de remettre à Dieu notre besoin, notre faim et notre soif, le Père qui est aux cieux veut nous donner le pain suressentiel, le pain plus que nécessaire à la vie, le pain vivant. Entre notre besoin formulé et la proposition de Dieu, le passage ne peut se faire que par le détachement entier et l'ouverture nue de la pure espérance. Jésus veut nous désaltérer en nous associant à sa soif et par là il nous conduit au Père qui est la source des eaux vives (Jr 2,13). Il en est de la prière comme de toute rencontre véritable. Elle peut devenir, avec le temps, le révélateur du désir. Ce qui nourrit notre désir, ce n'est pas la pléthore des objets de consommation, mais le don de nous-mêmes aux autres. *"Donnez-leur vous-mêmes à manger"*, dit Jésus aux apôtres inquiets des ressources pour rassasier la foule au désert (Mt 14,16). Ce qui accomplit le désir, ce n'est pas d'obtenir un objet comblant, mais de risquer le don qui, seul, peut fonder la relation véritable de l'Alliance. L'imaginaire risque de nous faire méconnaître le mystère du désir et de l'amour, car il ne cesse de réintroduire les représentations des objets des échanges quotidiens alors que la seule médiation efficace est celle de l'acte du don, lui non représentable.

Que nous pensions à l'amour de Dieu pour nous ou à l'amour humain, l'illusion la plus typique de l'imaginaire est de prétendre écarter le travail du don et son risque, au profit d'une sorte d'osmose toute passive où l'Aimé laisserait déverser en nous l'excédent de ses qualités. Or en Dieu comme entre nous, le don est un acte et il est même l'acte de la vie, c'est-à-dire ce qui la fait être et la conduit à l'accomplissement. Le don n'est pas le transfert volontaire d'un avoir à une autre personne, mais l'art d'apprendre à l'autre à désirer et à donner. À l'in-

térieur même de la vie divine, le mystère de l'Esprit Saint, qui fait exister le don dans l'extrême de sa pureté, dépasse infiniment ce que nous pouvons objectiver et cerner. L'Esprit provient de ce qui fait l'achèvement du don mutuel du Père et du Fils. Or la pureté de l'amour divin en son extrême se laisserait plutôt ressaisir dans la ligne de la pauvreté : tout laisser à l'autre, le don de soi le plus entier dans l'abandon à l'autre.

Quand on prend pour centre l'imaginaire, y compris pour le critiquer ou le travailler, on risque d'en faire l'élément le plus déterminant de la prière et de la relation à Dieu. Nos paroles, nos images et nos actes sont la mise en forme et le milieu réalisateur d'un fond mystérieux qui est à chaque instant l'ouverture partagée à l'appel de Dieu. Tributaire de notre petite enfance et de notre relation première à la mère, l'imaginaire risque de marquer notre relation à Dieu au coin de la passivité et de la convoitise. Les représentations les plus précoces et élémentaires du désir nous ramènent à l'objet maternel. Mais en vérité, en-deçà et au-delà des représentations, c'est Dieu le Père qui est l'objet premier et dernier de notre désir le plus personnel et profond. Dieu se sert de nos mots et de nos images, mais il veut nous aider à les assumer dans le sens de l'ouverture et du don. Le feu du buisson ardent nous rappelle que la présence de Dieu n'est pas maîtrisable : *"Notre Dieu est un feu dévorant"* (Dt 4,24, cité en Hé 12,29). Ce langage indispensable et provisoire est l'enveloppe de la présence de Dieu. L'Être divin est don. Au-delà des paroles, le silence de la prière s'ouvre à l'Être même de Dieu dans l'adoration. Mais, reconnaissons-le enfin, le silence lui aussi peut être source de malentendus. La critique du langage religieux n'est pas une garantie contre l'illusion. Le chemin de vérité dans l'adoration de la Sagesse mystérieuse du Père, c'est de reconnaître et servir le Dieu Sauveur quand il se cache dans notre prochain, le plus proche : *"J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger..."* (Mt 25,35).

Jean-Claude SAGNE
Dominicain

Revue d'éthique et de théologie morale

N° 207 Décembre 1998

LA FIN ET LE TEMPS - FINALITÉ III

SCIENCES SOCIALES, HISTOIRE DU DROIT, PSYCHOLOGIE, EXÉGÈSE BIBLIQUE
Suite et fin des travaux du groupe interdisciplinaire de synthèses de l'Université de Louvain-La-Neuve présidé par le Pr Lucien Morren

* * *

Echos du colloque international itinérant "interptéter le motu propio Ad Tuendam fidem" (Pour Défendre la foi) de Jean-Paul II

* * *

Echos du colloque du Cinquantenaire de la RETM "Le Supplément" à Paris le 21 novembre 1997 Ethique et théologie entre maîtrise et chaos"

*

Cerf, 29 bd La Tour Maubourg - 75340 Paris cedex 07 - Tél. 33 01 64 81 20 05
Abonnements pour 1998 et 1999 : France + TOM-DOM : 420 FF TTC - Etranger : 506 FF HT - CCP : Paris 4263-95 D

On dit : prier

Pendant vingt ans je n 'ai pas osé parler de la prière. Puis, pendant vingt ans j'ai tenté de dire ce que j'en savais. Surtout par ouï-dire, mais en tentant de raccrocher à des expressions apprises une obscure fidélité. Parfois je me suis demandé s'il ne s'agissait pas d'une imposture, et si nous ne nous abusions pas mutuellement en racontant des expériences dont nous croirions être favorisés. Si prier, ce n'est pas simplement croire et exhaler sa confiance, ou simplement se soucier et supplier, ou simplement ensemble célébrer - et cela, nous pouvons le faire, comment dire, en le serrant au plus près, ce que ce serait ? N'évoquons pas les moments très rares où quelque chose comme une Présence nous a été, de façon bouleversante, donnée, mais l'aussi quotidien que de faire ses courses ou son café. Ce serait trouver le moyen - que l'on parle ou se taise, que l'on médite ou que l'on écarte images et pensées - de rester un moment, long ou court, sur le seuil. Ou ce serait transformer en action de grâces le sentiment heureux de sa propre existence, tellement improbable, et comme de sa respiration. Ou ce serait de dire : inexplicablement, je t'aime, toi qui m'as appelé.

Jean-Pierre JOSSUA

Henri DENIS

La prière, geste de la foi

Commençons par un aveu. Tout au long de ma vie active, j'ai eu du mal à dégager du temps pour la pure contemplation. Et puis, voilà que le soir de la vie se profile, avec une sorte de lueur au couchant... Et si toutes mes actions, mes spéculations, mes écrits ne valaient pas la moindre prière, le moindre cri sincère jailli du cœur du plus inculte des hommes, de la plus pauvre des femmes ? La foi, toujours réfléchie et si possible mise en pratique, n'écrirait-elle pas au long des jours une sorte de *chanson de gestes* ? Gestes multiples, sans aucun doute, mais parmi lesquels la prière tiendrait une place privilégiée. Nous voici à notre sujet : la prière, geste de la foi. J'aimerais écrire non pour les savants mais pour les simples, attendant avec eux quelque révélation confiante de la connaissance réciproque du Père et du Fils, dans le secret de l'Esprit.

I

Prélude : l'originalité de la prière

Il faut d'abord noter ce qui pourra justifier en quelque sorte notre titre. Pourquoi la foi aurait-elle un tel lien avec la prière ?

La réponse a été maintes fois fournie : "la prière, c'est l'essence de la religion"[1]. On répondra que le christianisme n'est pas une religion, en tous cas pas une religion comme les autres. Certes, l'essence du christianisme serait plutôt à chercher du côté de la charité, plus exactement une charité habitée par l'Amour de Dieu, sans lequel nos générosités les plus admirables pourraient n'être qu'airain sonnant ou cymbale retentissante (cf. 1 Co 13). C'est vrai! N'empêche que cette charité a une source qui porte un Nom. Et dès lors que ce Nom est *invoqué*, il y a bien quelque chose de la religion dans la foi chrétienne. Il y a donc une prière chrétienne.

Que se passe-t-il alors d'étonnant dans la prière ? Dieu n'est plus un objet de pensée parmi d'autres, mais on se tourne vers Lui comme on fait face à quelqu'un. On passe de la troisième à la deuxième personne, du "il" au "Tu". Dieu est pris à parti. Il est interlocuteur. Et ce ne sera pas n'importe quel Dieu. Ce sera pour les chrétiens le Père de Jésus, cet homme en qui j'ai mis ma foi jusqu'à le confesser comme Fils par la grâce de l'Esprit. Désormais la prière pourra bien être alors la régulation de la foi. Essayons de voir comment.

II

Les trois modes d'expression de la foi dans la prière

Je voudrais ici dépasser la simple typologie, pour préciser à chaque étape le rapport de la foi à la prière.

a. Le mode communautaire et liturgique ou la foi reçue en Église

Ici la foi est "portée" par la communauté, sans même que l'on se pose de questions. C'est souvent vécu dans l'inconscience et paradoxalement reçu comme un don très fécond. Que de Credo, de Kyrie et de Notre Père prononcés dans la distraction totale! Et pourtant,

1 Nous reprenons ici l'étude du père Georges VILLEPELET, sulpicien, étude qui sert de préface à l'ouvrage collectif *Devant Dieu, Anthologie de la prière chrétienne* (Ed. Mappus, Le Puy, 1948). Ce recueil de prières a été composé par un groupe de jeunes prêtres et séminaristes du Séminaire Universitaire de Lyon. L'auteur cité ici (page 7) est F. Menegoz, un réformé, qui a publié une théologie de la prière intitulée *Le problème de la prière* (2[e] éd. 1932).

quel trésor reçu les uns par les autres. Quand Paul livre à Satan l'incestueux de Corinthe (1 Co 5,5), il sait très bien qu'un chrétien chassé de sa communauté perd un soutien précieux. On ne se rend pas compte de tout ce que nous recevons les uns des autres dans la communauté (ce qui ne fait que rendre plus douloureux le dépérissement de beaucoup de nos dimanches). Ici, *la prière est le geste d'une foi enracinée dans le don d'une communion, qui est le Corps du Christ.*

b. Le mode de l'improvisation en (petit) groupe ou la foi risquée

Je laisse de côté le grand groupe qui obéit à des lois particulières. Je pense surtout à la prière spontanée ou improvisée en équipe. J'ai connu cela en JEC, dans un groupe de militants. J'avais à peine 16 ans. En fin de réunion un jour, le responsable me dit : "Allez, c'est à toi de conclure par la prière". J'étais en transe.

Ici, "se jeter à l'eau" a du bon, car cela nous oblige à "expectorer" en quelque sorte notre prière, à faire preuve de courage pour dire publiquement notre foi. Il y a cependant l'envers de la médaille : on prie Dieu devant Dieu certes, mais aussi et peut-être d'abord devant autrui. Et là, il s'établit un rapport qui peut s'arrêter à la dimension horizontale. Je me montre en train de prier. Par comparaison, il en est de même lorsque je téléphone à quelqu'un en présence d'un tiers qui est avec moi dans la pièce : il peut y avoir perturbation dans le dialogue, et même oubli de l'interlocuteur.

La prière est le geste d'une foi qui doit aller jusqu'à son terme, c'est-à-dire à sa source.

c. Le mode personnel-individuel ou la foi purifiée

Cette fois, je suis seul devant Dieu et, par exemple, dans ma chambre comme Jésus me le recommande. C'est l'épreuve, l'heure de vérité. Celui qui ne l'a pas vécue ne sait pas ce que c'est que prier. En réalité, c'est quelque chose de très difficile. On se prend parfois à penser que ce "dialogue" très singulier, avec Quelqu'un que l'on ne voit pas et qui ne parle pas, ne devrait pas être prescrit trop facilement et enseigné trop tôt ou de manière trop didactique. Je pense à l'oraison "forcée" des séminaires, qui ressemble un peu à la méthode Coué et du même coup peut susciter des rejets.

On sait le double danger qui guette cette manière de prier . D'abord le *refuge dans le mental*, alors que la foi met en œuvre tout notre être, le corps compris. Il ne suffit pas de penser à Dieu pour être avec Dieu. L'autre dérive possible est le piège du *narcissisme* : suis-je avec Dieu ? Ou suis-je seulement avec moi-même ? Le puits de la méditation personnelle n'a-t-il pas un fond qui reflète l'image gratifiante de mon intériorité personnelle ?

Et pourtant, toute prière personnelle (jamais seulement individuelle), comme d'ailleurs la prière liturgique, devrait me procurer une sorte d'état de "béatitude", malgré les heures de sécheresse ou de distraction : *être bien avec Dieu* ! On le dit souvent rétrospectivement : "On était bien!" On a même eu ce désir un peu fou de monter nous aussi nos tentes sur le Thabor. Être avec Lui. Lui demander de nous habiter. Être avec Lui, pour être vraiment nous-mêmes : sûrs de Celui en qui nous croyons et par là-même dépossédés de notre instinct de possession.

La prière est le geste d'une foi, qui nous décentre de nous-mêmes, au moment même où nous nous l'approprions le plus profondément.

III

Les liens de la prière et de la foi

Après ces premières précisions, nous pouvons tenter de caractériser le rapport vivant entre la foi et la prière. Il y a entre elles deux une sorte de pacte. Examinons les termes de cette alliance intime et profonde.

1. Une prière reçue gratuitement comme le don de la foi

Tout ce que nous pouvons demander à Dieu est déjà l'expression de notre attente. Et même notre louange doit être reçue de Lui pour être digne de Lui.

"Toute adoration est déjà don de Dieu. Cesser de recevoir, c'est pour l'adorateur lui-même cesser d'exister"[2]. Il en est de la prière

2 *Devant Dieu*, op.cit., p. 8.

reçue dans la foi comme de la respiration humaine. La créature ne se possède dans son être et dans chacune de ses démarches qu'en ayant conscience de recevoir sa vie. Sinon, c'est l'étouffement faute d'oxygène. Prier, c'est devenir réceptif.

On reconnaît ici la grâce de la foi . La joie de croire est celle du disciple qui n'attend fondamentalement aucune autre réponse que celle de la présence divine. "Ô Toi l'au-delà de tout !" Non, notre attente n'est ni illusoire ni vaine, mais elle est d'avance soumise à Celui qui connaît mieux que nous nos vrais besoins, à Celui qui s'offre silencieusement au cœur de notre adoration.

2. Une prière " appropriée" par le croyant comme on s'approprie la foi

De même que la prière est - même au cœur du "nous" - celle de quelqu'un qui dit "je", en s'adressant à Dieu pour le tutoyer, de même la foi ne saurait être reçue sans être intimement personnalisée. On ne croit jamais à la place d'un autre.

Mais, on peut ajouter une précision qui caractérise plutôt la foi. Alors que la prière - au moins dans son aboutissement - parvient à se passer de mots (on connaît le célèbre "je l'avise, et il m'avise" du paysan d'Ars), il n'en est pas tout à fait de même pour la foi. Certes, la foi s'achèvera sur le silence de la contemplation. Mais, on peut dire que la foi reçue commence toujours par une Parole accueillie, qui deviendra parole professée par le croyant (Rm 10,8-13). Dès lors, *la pensée du chrétien ne doit faire qu'un avec sa prière*. Rien de plus périlleux qu'une foi non imprégnée de prière ; mais rien de plus inhumain qu'une prière non informée par la foi.

Ajoutons encore un mot sur cette appropriation de la foi par le chrétien. Faire sienne la prière reçue en toute intelligence ne doit jamais être le fait d'une personne étroitement close en son individualité. En réalité, toute prière gagne de proche en proche l'univers entier, dont l'aspiration devient consciente et vive comme le douloureux gémissement d'une mise au monde, en attendant l'épanouissement du Royaume où Dieu sera tout en tous (cf. Rm 8). Toute prière personnelle est à la racine, prière universelle.

3. Une prière cachée dans la foi de Jésus-Christ

Nous disons "prière cachée", à la manière dont Paul parle de notre vie, *cachée en Dieu avec le Christ* (Col 3,3). Je voudrais ici souligner une pensée de Paul que l'on trouve dans l'Epître aux Galates, où il nous est dit par deux fois que nous sommes justifiés par la foi de Jésus-Christ (et non seulement en Jésus-Christ) (Ga 2,16 et 20). Avec beaucoup d'exégètes, il me plaît ici de penser que Jésus, selon Paul, avait la foi, et non la vision béatifique (laquelle rendrait sa vie humaine un peu trop jouée d'avance). Le mouvement de Jésus vers son Père suppose de sa part une adhésion de foi, qui en fait vraiment notre Frère aîné. L'image biblique du fidèle porté sur les ailes de l'aigle est peut-être la plus belle pour signifier le croyant porté par la foi de Jésus.

On saisit alors à quel point un certain *mercantilisme* (qui perce parfois le bout de l'oreille dans nos Écritures : faites ceci et vous aurez cela) n'a plus aucun sens. Il n'y a rien à vivre d'autre que la confiance en Celui qui nous conduit au Père. La gratuité chrétienne est plus folle qu'on ne croit, grâce à Jésus. Non pas "faites ceci et vous aurez la vie éternelle" ; mais "la vie éternelle est déjà commencée, avec Toi, Seigneur qui as les paroles de la vie"!

On en vient alors à comprendre comment la jeune juive Etty Hillesum ait pu penser sa prière, dans une naïveté désarmante (le fondement de tout amour) et dans un sens étonnant du dialogue avec son Dieu, à la manière d'une tâche : *s'occuper de son Dieu, venir en aide à Dieu.* À la veille de son départ en camp de concentration, elle écrit :

> "Si Dieu cesse de m'aider, ce sera à moi d'aider Dieu... Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi... Une chose m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider, et ce faisant nous nous aidons nous-mêmes. C'est tout ce qu'il nous est possible de sauver à cette époque et c'est aussi la seule chose qui compte : un peu de toi en nous, mon Dieu. Il y a des gens, le croirait-on, qui au dernier moment tâchent de mettre en lieu sûr des aspirateurs, des fourchettes, des cuillères en argent, au lieu de te protéger, toi mon Dieu. Ils disent : "Moi, je ne tomberai pas sous leurs griffes"! Ils oublient qu'on n'est jamais sous les griffes de personne tant qu'on est dans tes bras."[3]

---

3 Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée*, Seuil (Points), Paris, 1985, pp.169, 175-176.

Il me plaît, pour ma part, de penser que l'on puisse ainsi faire de son Dieu un partenaire si proche, et de Jésus un Premier-né qui compte à ce point sur ses frères. Si l'on est sûr dans la foi que Dieu ne nous manquera pas, encore faut-il ne pas lui manquer! À Gethsémani, le Seigneur eût aimé pouvoir compter sur ses compagnons.

4. Une prière où l'Esprit purifie la foi et convertit le désir [4]

Il n'empêche! La prière, comme la foi, peuvent toujours succomber à l'intérêt. On a du mal à croire que Dieu, Jésus, la prière et la foi *ne servent à rien*. Toute utilisation répugne à ce qui est gratuité, et plus encore à Celui qui est don et partage.

Une dernière réflexion nous est alors proposée par l'Évangile lui-même. Dans Luc (11,13), Jésus tord le cou si l'on peut dire à tout utilitarisme renaissant. Dans toute prière - de louange comme de demande - l'objet de notre désir n'est finalement rien de ce qui appartient à ce monde. En priant Dieu, ce que nous demandons à Dieu, c'est Dieu lui-même. C'est pourquoi, selon la promesse de Jésus, l'Esprit saint nous sera donné, pour ne jamais nous manquer.

L'Esprit saint est cette personne étrange, au sein de Dieu, un Dieu pourtant bavard, qui n'a *jamais prononcé une parole*. Et c'est pourquoi les croyants reconnaissent en lui le *Maître intérieur*. Il peut nous "souffler" les mots, mais il ne les dit pas. Il nous les laisse dire nous-mêmes. Il se joint à notre "esprit" pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Il nous conduit ainsi au silence de la prière, comme au silence de la foi. Mais le silence de l'Esprit, c'est encore et toujours le silence d'une présence qui comble les cœurs et emplit l'univers. Le silence de l'Esprit, c'est encore et toujours une présence d'Esprit, de même que - comme on l'a si bien dit - le silence après Mozart, c'est encore du Mozart.

Si la prière convertit ainsi le désir humain en désir de Dieu, comme le fleuve est sans cesse ramené à sa Source, alors le chrétien n'aura aucune envie de tuer en soi le désir humain. Au contraire, la prière de la foi convertira le désir de nos pauvres cœurs en désir de Dieu

---

4 Je renvoie ici a mon ouvrage *Je crois en Dieu Créateur* (Desclée de Brouwer, Paris, 1997), où je consacre un chapitre entier à cette question (pp. 147-166).

lui-même. À travers toutes nos rencontres humaines - et pas seulement la rencontre amoureuse qui se doit d'apprivoiser l'*Eros* sans pour autant le tuer - Dieu est au bout du chemin comme à son origine. La prière ne dit pas la vanité de nos désirs, elle les purifie en les conduisant à leur terme, mais un terme jamais clos, jamais achevé.

Nous avons trouvé notre conclusion chez un auteur sans doute peu connu des chrétiens. Voici ce que saint Colomban écrivait au VIe siècle :

> "Seigneur, tu es toi cette source qui est toujours à désirer. C'est vrai. je te demande beaucoup, qui le nierait ? Aussi est-ce toi que nous demandons..., nous ne désirons rien recevoir d'autre que toi.
>
> Je t'en prie, Jésus, par le souffle de ton Esprit, blesse nos âmes de ton amour, afin que chacun de nous puisse dire en vérité : "Montre-moi celui que mon cœur aime. car j'ai été blessé de ton amour."
>
> Heureuse l'âme que l'amour blesse de la sorte : celle qui recherche la source, celle qui boit et qui pourtant ne cesse d'avoir toujours soif... C'est ainsi que toujours elle cherche en aimant, car elle trouve la guérison dans sa blessure."[5]

N'entend-on pas ici comme en écho, la célèbre prière d'un jésuite, le Père de Grandmaison, prière adressée à Marie et qui demande pour nous d'avoir un "cœur tourmenté de la gloire de Jésus-Christ, blessé de son amour et dont la plaie ne guérisse qu'au ciel".

Henri DENIS
Théologien, prêtre du diocèse de Lyon

5 Saint COLOMBAN, *Instructions spirituelles*, 13,2-3. Cf. *Liturgie des heures*, tome 3, jeudi 21e semaine, p. 463

Prière d'Esther

La reine Esther cherchait aussi refuge près du Seigneur dans le péril de mort qui avait fondu sur elle. Elle avait quitté ses vêtements somptueux pour prendre des habits de détresse et de deuil. Au lieu de fastueux parfums elle avait couvert sa tête de cendres et d'ordures. Elle humiliait durement son corps, et les tresses de sa chevelure défaite remplissaient tous les lieux témoins ordinaires de ses joyeuses parures. Et elle suppliait le Seigneur Dieu d'Israël en ces termes :

"0 mon Seigneur, notre Roi, tu es l'Unique !
Viens à mon secours, car je suis seule
et n'ai d'autre recours que toi,
et je vais jouer ma vie.
J'ai appris, dès le berceau,
au sein de ma famille,
que c'est toi, Seigneur, qui a choisi
Israël entre tous les peuples
et nos pères parmi tous leurs ancêtres,
pour être ton héritage à jamais ;
et tu les as traités comme tu l'avais dit.
Et puis nous avons péché contre toi,
et tu nous as livrés aux mains de nos ennemis
pour les honneurs rendus à leurs dieux.
Tu es juste, Seigneur !
Mais ils ne se sont pas contentés
de l'amertume de notre servitude ;
ils ont mis leurs mains dans celles de leurs idoles
en vue d'abolir l'arrêt sorti de tes lèvres,
de faire disparaître ton héritage,
de clore les bouches qui te louent,
d'éteindre ton autel et la gloire de ta maison,
et d'ouvrir à la place la bouche des nations
pour la louange des idoles de néant,
et pour s'extasier à jamais devant un roi de chair.
N'abandonne pas ton sceptre, Seigneur,
à ceux qui ne sont pas.

Point de sarcasmes sur notre ruine !
Retourne ces projets contre leurs auteurs,
et du premier de nos assaillants,
fais un exemple !
Souviens-toi, Seigneur, manifeste-toi
au jour de notre tribulation !
Et moi, donne-moi du courage,
Roi des aïeux et dominateur de toute autorité.
Mets sur mes lèvres un langage charmeur
lorsque je serai en face du lion,
et tourne son cœur à la haine de notre ennemi,
pour que celui-ci y trouve sa perte avec tous ses pareils.
Et nous, sauve-nous par ta main et viens à mon secours,
car je suis seule, et n'ai rien à part toi, Seigneur !
De toute chose tu as connaissance
et tu sais que je hais la gloire des impies,
que j'abhorre la couche des incirconcis
et celle de tout étranger.
Tu sais la nécessité qui me tient,
que j'ai horreur de l'insigne de ma grandeur,
qui ceint mon front dans mes jours de représentation,
la même horreur que d'un linge souillé,
et ne le porte pas dans mes jours de tranquillité.
Ta servante n'a pas mangé à la table d'Aman,
ni prisé les festins royaux,
ni bu le vin des libations.
Ta servante ne s'est pas réjouie
depuis le jour de son changement jusqu'à présent,
si ce n'est en toi, Seigneur Dieu d'Abraham.
0 Dieu, dont la force l'emporte sur tous,
écoute la voix des désespérés,
tire-nous de la main des méchants
et libère-moi de ma peur !"

Esther 4, 17k-17z

Christian DUQUOC

Chronique

ŒCUMÉNISME ET MARIOLOGIE

Dans un ouvrage collectif (*Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints,* 2 tomes, Paris, 1998), le groupe des Dombes expose avec pertinence le débat œcuménique appelé par la figure de Marie. Cette chronique présente une réaction amicale au sujet des arguments et des principes théologiques utilises dans le texte, elle n'est pas une recension, celle-ci ayant été élogieusement faite par Christophe Boureux (*Lumière & Vie* n° 239, p. 86-92).

Le débat du groupe part d'un constat : la figure de Marie ne jouit pas des mêmes prérogatives dans les églises protestante et catholique. Le Nouveau Testament est sobre à son sujet, et les quelques passages dans lesquels elle apparaît conduisent à des interprétations divergentes. Il s'agit d'affronter avec courage et lucidité ces divergences, sans concessions mutuelles non rigoureusement discutées et justifiées.

Le groupe des Dombes s'est donné, me semble-t-il, deux principes pour soutenir l'investigation :

- un principe christologique : le Christ est le seul médiateur. Ce principe s'articule au critère décisif de la justification par la foi seule ;

- un principe de hiérarchie dans le contenu des propositions relevant de la foi : les éléments fondamentaux seuls définissent la validité et la fonction des croyances périphériques.

Ces deux principes s'arc-boutent à la nécessité de l'enracinement scripturaire des croyances mariales. Les partenaires de la négociation s'accordent sur ce point.

Dans ce cadre, le dialogue s'efforce d'établir que la foi catholique, plus expansive que la sobriété protestante, ne contredit pas ces principes, même si ceux-ci ne l'imposent aucunement. Le dépassement des désaccords qui risquent de conduire à des oppositions ou de réactiver des mésententes revient à accepter des divergences d'interprétation et de sensibilité: elles s'intègrent, sans difficultés majeures, à la visée d'unité fondée sur le Credo apostolique parfaitement enraciné dans l'Ecriture. On écarte ainsi tout retour à l'hostilité en recourant à une solution relevant d'une ecclésiologie compréhensive.

Cette procédure intelligente a cependant un coût : elle risque de dissimuler le sens du symptôme dogmatique que représentent, d'une part, l'excès marial catholique, et d'autre part, l'extrême retenue protestante. L'argumentation vise en effet à mettre en lumière que ni l'excès catholique, ni la sobriété protestante ne portent atteinte à l'essence christologique de la foi, fondement légitime de l'ecclésiologie et condition de possibilité de la mariologie.

Reste dès lors une interrogation : comment à partir d'un même principe christologique aboutit-on à des positions doctrinales et à des pratiques si divergentes ? La mariologie offre ainsi un champ remarquable à l'effort d'explication de principes christologiques, révélateurs de choix ecclésiologiques. Je voudrais, dans cette évaluation théologique, rassembler quelques interrogations qui se sont imposées à moi au cours d'une lecture attentive.

Elles portent :

1 - sur les critères utilisés ;

2 - sur la valeur ou la non-valeur de la piété populaire;

3 - sur l'intérêt du compromis ecclésiologique.

1 - Les critères utilisés

Les croyances sur Marie ont subi une excroissance en catholicisme et une réduction en protestantisme. Il faut donc, pour un compromis acceptable, diminuer l'excroissance de manière qu'une vénération légitime puisse être acceptée par les protestants et ainsi amoindrir l'effet du réductionnisme que provoque une trop grande retenue. Ce passage à la modération réciproque exige un argument et un principe. Ils ont été trouvés d'un commun accord.

L'argument est classique : la gratuité du don de Dieu sous la forme de la justification par la foi. Marie est ainsi intégrée au domaine des croyants.

Le principe christologique qui le fonde ne l'est pas moins : Christ est le seul Médiateur et Seigneur. Aucune créature ne saurait être mise en parallèle avec lui quant à sa situation ou à son identité, à sa fonction ou à son action.

On aboutit ainsi à une décision de sobriété sur Marie. Marie est une croyante qui, dans la mission singulière d'être la Mère de Jésus, a pleinement accueilli, en vertu de l'Esprit, le don de Dieu. Elle n'est pas une concurrente.

Tout semble fort clair dans cette sage décision de modération. Cependant je m'interroge pour une double raison :

a) Qui en catholicisme a jamais sérieusement mis en doute que Marie ne tient sa vocation que de la gratuité ou de la grâce de Dieu ? En quoi serait-elle concurrente de l'agir du Fils puisqu'elle détient de Dieu la fonction qu'elle a reçue : être la Mère de Jésus ?

Je vois bien la nécessité de l'intégrer à l'ordre de la gratuité et de la foi, comme Abraham, je ne vois guère comment elle en aurait été exonérée, sinon par phantasme. Sans doute est-ce là une question de sensibilité.

b) L'argument de la gratuité de la foi définit toute situation chrétienne puisqu'elle est due à l'initiative de Dieu, à son don. Si cet argument est la condition nécessaire d'une juste interprétation chrétienne, il ne suffit pas à interpréter la situation singulière de Marie. Même le principe christologique, apparemment plus rapproché, ne précise pas la situation singulière de Marie, sinon justement en mettant en avant la relation unique impliquant Marie et Jésus, celle de mère-fils. De cette relation peuvent surgir des opinions aberrantes.

Il faut donc un principe régulateur. Il ne saurait être la justification par la foi, il est trop général. Nul ne le met en doute puisque Marie ne tient sa situation de Mère de Jésus que du don de Dieu. À mon sens, le principe régulateur est la sobriété christologique ou la kénose : le non-transfert au Fils fait homme des prérogatives

de puissance qu'il possède de droit. Sur ce point, le chapitre II de l'Épitre aux Philippiens est plus adapté à la correction des dérives affectives et imaginaires en mariologie que celui de la justification par la foi. Le principe de la kénose affecte tout le relationnel christologique et donc la relation Mère-Fils. Cette relation originale est intégrée à la situation christique qui la précède. Jésus le Fils n'a par rapport à Marie aucune autre possibilité de gratitude (tu honoreras ton père et ta mère) que celle tracée dans le renoncement à l'expression de sa divinité comme puissance et maîtrise messianiques. Sa Mère entre dans cette logique d'une incarnation sans effet de puissance. Il reste à en tirer les conséquences "dogmatiques" et pratiques.

2 - La piété populaire : valeur et non-valeur

Les écrits apocryphes sur l'enfance de Jésus ou la vie de Marie orientent vers une réinterprétation imaginaire des données néo-testamentaires, même s'ils transmettent des souvenirs authentiques.

Réinterprétation imaginaire : le divin se signifie dans le merveilleux, dans ce qui rompt avec la monotonie et la banalité quotidiennes, dans ce qui se donne à voir dans l'excès plutôt que dans l'héroïsme moral quotidien.

Réinterprétation imaginaire qui nourrit la dévotion populaire : celle-ci a pour caractéristique de désirer toucher ou voir le divin - non par amour de l'extraordinaire, mais par soif que dans un monde dur, angoissant, menacé sans cesse de violence, de perversion, de maladie et de mort, Dieu témoigne de sa sollicitude.

Entre les apocryphes et la piété populaire, il s'instaura une certaine distance sous la pression du rejet par l'église des apocryphes : pour beaucoup d'apocryphes, c'est la puissance divine, parfois arbitraire et injuste, qui séduit. Dans la piété populaire, c'est la sollicitude divine, si miséricordieuse qu'elle ne craint pas d'utiliser sa puissance pour se manifester à ceux qui perdent espoir. La dévotion populaire s'alimente aux miracles de Jésus à l'égard des malades et des pauvres. "Il est passé en faisant le bien" dit Pierre. La ferveur populaire est liée à une conviction : Dieu, étant donné ce qu'il a fait en Jésus, ne peut pas laisser les humains sans signe de sa bienveillance. Il ne peut constamment se retirer, se murer dans le silence.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer la figure de Marie dans la piété populaire.

De Marie est né Jésus : telle est la conviction première. Or Jésus n'est pas n'importe qui. C'est le Fils manifestant humainement la bienveillance de Dieu pour tous ceux qui sont perdus ou se croient tels. Personne ne fut plus proche, pense la ferveur populaire, de cette bienveillance que celle qui a engendré et éduqué Jésus. En ce sens, elle est la traduction féminine et maternelle de la bienveillance originaire de celui qui a compati aux détresses humaines. C'est donc sa proximité avec la manifestation de toute bonté, qui la rend proche de chaque être humain.

La ferveur populaire catholique estime donc que Marie a pour vocation, en raison même de sa proximité maternelle et féminine avec Jésus, une attention toute singulière à l'humanité ; elle est l'icône féminine de la bienveillance divine.

Mesurer les formes de la bienveillance de Dieu n'est pas chose simple.

Dans les résumés évangéliques, il est écrit : Jésus guérissait les malades. En réalité, il opérait une sélection : il en libérait quelques-uns. Le sentiment de frustration

vient de ce décalage entre un pouvoir qui se manifeste sans limite et qui restreint son domaine d'application.

Cette restriction engendre un sentiment contradictoire :

- ou bien de culpabilité : je ne suis pas digne ;

- ou bien de révolte : pourquoi un autre et pas moi ?

La ferveur populaire essaie, presque instinctivement, de dépasser ce double effet pénible produit par le désir d'une bienveillance infinie et par l'expérience d'un Dieu qui en restreint l'application. Marie est dès lors perçue, en raison de l'idée fort répandue que la bonté est une qualité de la maternité, comme celle qui dément l'interprétation quasi positiviste du silence de Dieu et du retrait de sa bienveillance, elle est la manifestation toujours actuelle de sa sollicitude.

Dans ce cadre de la piété populaire, il faut s'interroger sur les apparitions et sur l'intercession.

- Les apparitions

Aucune apparition de Marie ne jouit d'une authentification dans l'église catholique. La position officielle se ramène à un double constat, de type négatif :

• Le message qui est délivré ne contredit en rien la foi apostolique ou évangélique ;

• Le pèlerinage ne détourne en rien de l'appel à la conversion.

Rien n'est dit explicitement sur la vérité ou non de l'apparition, tout est concentré sur les effets.

Théologiquement, on est donc contraint à l'interprétation d'un phénomène : l'attraction d'un lieu et d'un message en vertu du témoignage de croyants qui se disent visionnaires. C'est le phénomène de foule, indépendamment de l'objectivité ou non de la vision, qui est soumis à l'interprétation. Celle-ci revient à expliciter le désir populaire d'une présence proche de Dieu : l'apparition de Marie, dans la croyance populaire, est proche de celle de l'ange dans l'Ancien Testament. Malgré les apparences, Dieu ne s'éloigne pas de son peuple.

L'interprétation à partir des effets évite la question de la vérité ou non de l'apparition. L'attraction du récit visionnaire pousse-t-il à la conversion ou non ? Telle est la question pratique. Le problème ne concerne pas Marie, mais le crédit à accorder à la croyance populaire. En gros, la politique de l'église catholique, dans les sanctuaires de pèlerinage, a été, à partir de ce fait populaire, d'user d'une pastorale qui conduit à écouter et à mettre en pratique l'Evangile. Ce n'est pas toujours facile en raison de l'ambiguïté de la croyance et des requêtes. Et des déviances sont toujours possibles.

- L'intercession

L'intercession a pour fin de rappeler à Dieu qu'il est juste et miséricordieux : le modèle en est la prière d'Abraham pour Sodome et Gomorrhe.

La piété populaire interprète dans le même sens la prière de Marie pour les humains. Son élection gratuite par Dieu, comme dans le cas d'Abraham, n'est pas un privilège uniquement personnel, elle est la source d'un devoir à l'endroit de ses frères et sœurs ou d'une perception plus aiguë du destin des humains à partir même de la bonté avec laquelle Dieu l'a traitée. Le privilège loin de fermer ouvre à l'écoute du sort des autres. Ce que fit un Abraham en rappelant à Dieu qu'il est honoré, non

par l'exercice de la justice, mais par la bienveillance et le pardon.

L'intercession signifie que celui qui a été honoré gratuitement par Dieu ne veut pas l'être seul comme si l'élection le séparait. Être séparé, c'est l'élection interprétée dans la secte de Qumrân. Être du côté des humains, surtout de ceux qui ne sont rien, c'est l'interprétation qui sous-tend le Magnificat. L'intercession signifie que celui qui a été honoré par Dieu ne veut pas être muet : si Dieu l'a choisi comme son ami, ce n'est pas pour disposer d'un approbateur muet, mais d'un confident avec qui il converse ("Je ne peux cacher à Abraham ce que je vais faire"). L'ami parle de ceux qui ne jouissent pas encore de cette place. Il rappelle à Dieu que tant que tous ne sont pas honorés, le Règne n'est pas advenu.

Il n'est pas étonnant que pour la piété populaire, Marie qui fut par sa maternité la plus proche du Christ, icône de la bienveillance divine, entre dans ce mouvement et que, comme Job, elle dise ce qu'elle pense de la souffrance dont pâtissent les humains.

L'intercession n'est pas la médiation du Christ, elle établit que cette médiation appelle tous les humains à s'intégrer à sa logique en ne se fermant pas sur les privilèges accordés. Quelle légitimité théologale reconnaître à la démarche de la piété populaire ? J'aurais aimé que cette question fut posée avec plus d'acuité dans le débat du groupe des Dombes.

3 - Sur l'intérêt du compromis ecclésiologique

Dans le texte du groupe des Dombes, la solution donnée aux divergences sur Marie est un compromis ecclésiologique, organisé autour du principe de hiérarchie des vérités que Vatican II avait émis. Ce principe permet à la fois de maintenir la vision de l'unité de l'Église tout en acceptant des interprétations divergentes sur des domaines jugés mineurs. Marie est considérée, dans l'organisation de la croyance chrétienne, comme une figure seconde, et donc comme ne pouvant en aucun cas porter atteinte à l'unité de l'Église, fondée sur le consensus à l'égard des éléments majeurs.

Une question cependant demeure latente. Marie est-elle une figure à ce point seconde qu'elle puisse s'intégrer à un compromis ecclésiologique ?

Le principe du compromis, tel qu'il est exprimé, est, me semble-t-il, le suivant : l'unité est fondée sur la foi christique ; par rapport à cette foi apparaissent dans les églises, pour diverses raisons, des interprétations divergentes entre elles, mais qui ne contredisent pas le noyau essentiel. Tout l'effort du groupe des Dombes a consisté à éliminer les excroissances ou les réductions susceptibles de faire éclater le noyau. L'effort est méritoire et donne à penser. N'en demeure pas moins impensée la raison pour laquelle la mariologie a donné lieu à ces excroissances et à ces réductions. Je dis "demeure impensée", parce que tout se passe dans le texte comme si les divergences ne touchaient en rien le noyau lui-même. Je n'en suis pas pleinement assuré pour quatre raisons :

a - La détermination du noyau ;

b - La définition de la hiérarchie des vérités ;

c - Le processus de dogmatisation de la piété populaire ;

d - La signification d'un compromis.

a - La détermination du noyau

Le noyau christologique est organisé autour d'une double fonction : Messie (Christ)

et Sauveur: il n'y a pas d'autre nom en qui nous ayons le salut.

Dès qu'il s'agit de l'identité de "Christ" et non plus de sa fonction, des divergences se sont produites dans les églises, elles demeurent : pour un luthérien orthodoxe, un protestant libéral ou un Karl Barth, existe-t-il un noyau christologique identique?

On a divergé sur ce noyau par désaccord sur ses effets : quel sens accorder à la symbolique trinitaire, par exemple ? Actuellement sur la fonction de Jésus (Salut) et son unicité médiatrice, des divergences apparaissent, en raison de la prise en considération des autres religions.

En définitive, le noyau christologique qui définirait l'essence du christianisme est soumis à débat parce que l'Écriture parait elle-même multiple sur ce point. Le principe christologique n'est pas aussi transparent qu'on pourrait l'imaginer.

b - La définition de la hiérarchie des vérités

Vatican II n'a fourni aucune classification des vérités confessées. Dire hiérarchie, c'est désigner le point à partir duquel l'ensemble du "corpus" doctrinal se déploie. Dans le texte du groupe des Dombes, le noyau christologique occupe la place centrale. Or s'il est clair que ce noyau appartient aux confessions de foi apostolique et nicéenne, il est non moins clair qu'il y est intégré sous la forme du récit, laissant ouverte l'interprétation, sauf sur des points précisés par Nicée. Dans ces confessions, les articles sont juxtaposés et non articulés : comment peut-on y insérer une hiérarchie, sinon en précisant la proximité plus ou moins grande d'un article avec l'origine : Dieu le créateur reconnu au début du texte ?

Tant que ne sera pas élucidée l'idée de noyau et de hiérarchie, la place de Marie et le compromis ecclésiologique espéré seront le produit de négociations contextuelles, ce qui est considérable dans une société où le débat et l'argumentation sont premiers dans l'accès au vrai. La visée d'apaisement des divergences confessionnelles ne saurait cependant éliminer la nécessité d'affronter les raisons de la divergence d'interprétation. Celle-ci touche l'ensemble du système et non pas un élément.

c - L'explication du processus de dogmatisation de la piété populaire

Le groupe a noté, avec beaucoup de pertinence, que plusieurs des formes de croyances, notamment les dogmes de l'Assomption et de l'Immaculée Conception, avec des fortunes diverses, et après des conflits nombreux, furent d'abord une reprise théologique des dévotions populaires, puis une confirmation dogmatique de leur légitimité théologale. Le groupe pense que ce processus, n'ayant pas été entériné par toutes les églises, mais par une seule d'entre elles, ne saurait être normatif. Il suggère, en conséquence, que les dogmes, n'ayant que des attaches lâches ou indirectes avec l'Écriture, soient considérés comme le bien particulier d'une église, et non pas comme celui de toutes les églises. La question posée par cette restriction est celle de la lecture populaire de l'Écriture, de son interprétation et de sa légitimité ecclésiale. Elle soulève celle de l'autorité des divers lecteurs. Quel lecteur de l'Écriture faut-il privilégier ?

- L'individu éclairé par l'Esprit ?
- L'exégète habité par la science ?
- La communauté débattant sous la forme synodale ?

• Un magistère ayant autorité en vertu de sa désignation comme représentant de toutes les communautés ?

• Le peuple dans ses formes pratiques d'appropriation de l'Écriture ?

L'église catholique semble avoir opté pour le va et vient articulé entre les différents lecteurs, sur l'horizon d'un contrôle négatif de leur lecture. Elle n'a jamais opté pour un critère interne au texte, tel le canon dans le Canon scripturaire (cf. E. Käsemann). Le texte biblique demeure ouvert, c'est-à-dire pluriel. Le contrôle négatif a pour fin de maintenir cette ouverture plurielle. La théologisation, et plus rarement la dogmatisation, de la dévotion populaire est légitime dans ce cadre complexe. La piété populaire est une instance parmi d'autres parce que l'Esprit ne rejette pas la lecture naïve ; elle n'est pas l'instance dernière. Comme interprétation parmi d'autres, elle ne saurait être totalement éliminée par une instance unique. Il n'existe pas de critère absolu. Cette plasticité de l'interprétation est rarement soulignée en raison de la pression du "magistère" : ce critère jugé dernier par beaucoup ne relève pas de son essence (il est articulé aux autres instances), mais de sa forme sociale et politique de manifestation.

d - La signification du compromis ecclésiologique

La solution donnée par le groupe des Dombes à la légitimité de la place de Marie dans les Confessions chrétiennes malgré des interprétations divergentes s'appuie sur un compromis ecclésiologique. Le compromis est ce qui, dans la société civile, permet aux démocraties d'assurer l'essentiel de la coexistence non violente tout en maintenant l'expression de convictions et d'opinions divergentes. L'unité de la démocratie tient au subtil dosage d'une loi pour tous (assurer la coexistence) et de convictions et d'opinions libres. Le compromis est donc un élément fondamental de la stabilité et de la fiabilité des sociétés politiques et civiles sur l'horizon d'un même droit pour tous. La tolérance vis-à-vis des convictions et des opinions ne porte pas atteinte à l'autorité et à la rigueur de la loi, s'appuyant sur le droit et non sur l'arbitraire du pouvoir.

Peut-on transposer à l'Église cette notion de compromis? Non seulement dans les formes mineures de la liturgie, des coutumes, de l'organisation ecclésiastique, des théologies, mais dans des formes majeures puisque tenues pour telles par certaines églises ?

Je pense que cette catégorie de compromis est opératoire dans la mesure où elle ne dissimule pas les divergences d'interprétation sur le noyau, la hiérarchie des vérités. Son intérêt primordial, me semble-t-il, est d'instaurer une catégorie pratique dans le processus de l'unité : peut-être sera-t-elle plus efficace que les discussions dogmatiques où chacun semble décider que sa vérité est le critère dernier. À mon sens, il n'y a pas de critère ultime, ou de dernière instance pleinement objectivable comme le sont en démocratie les principes du droit. Ces principes sont d'ordre pratique et se discutent pratiquement hors la question de leur vérité ultime.

Transposer cette procédure aux débats entre les églises, n'est-ce pas mettre entre parenthèses la question de la vérité ultime au profit d'une coexistence pratique sous la bienveillance de Dieu ? Ce qui articule en unité les différents articles du Credo nous serait inaccessible parce que les églises ne disposeraient d'aucun critère dernier de décision. La polysémie de l'Écriture serait donc indépassable, laissant ainsi le champ ouvert au libre débat.

***

Conclusion

Ce n'est pas un mince mérite du groupe des Dombes que d'avoir, à partir du cas singulier de Marie, soulevé des questions fondamentales sur l'interprétation des Écritures, des symboles apostoliques, des traditions, de la dévotion populaire, du compromis ecclésiologique. Avoir orienté vers une coexistence fraternelle dans la divergence des convictions me parait être un élément fondamental du dialogue œcuménique : cette procédure prend acte du caractère indicible pour nous de la vérité dernière. À moins que ce soit au travers d'une longue coexistence pratique, dans laquelle la fraternité a écarté la violence de la vérité, que cette dernière puisse réapparaître sous une forme autre que celle de l'absolu.

Christian DUQUOC
Septembre 1998

Christian BIOT

Position

ENTRE "PROVOQUER LA MORT" ET "S'ACHARNER À LA REPOUSSER" PEUT-ON INVENTER DIFFÉRENTES PRATIQUES ?

Provoquer la mort, s'acharner à la repousser : on peut poser ces deux limites à l'égard desquelles une certaine unanimité se dégage dans les réflexions éthiques actuelles, même si, dans la pratique courante, ces limites sont souvent franchies. Le silence entretenu sur ces franchissements est, d'ailleurs, révélateur du malaise psychologique et moral de ceux qui en sont les acteurs.

Provoquer la mort. Il ne s'agit pas de la "bonne mort", extinction paisible du mourant qui se sait au terme du parcours et qui accepte d'arriver à ce terme. Il s'agit de provoquer intentionnellement la mort d'un autre, sans que cet autre ne l'ait sollicité, sans qu'il soit prévenu de la finalité de l'acte accompli. C'est l'acte pour mettre fin à la vie ou à l'angoisse de l'autre parce qu'elles deviennent insupportables pour nous. C'est l'acte posé "en douce", à l'insu du patient, souvent sans trace écrite d'une prescription, si bien que le médecin échappe à sa responsabilité tandis que l'infirmière endosse une responsabilité (voire une culpabilité) qui n'est pas la sienne.

S'acharner. Pour fuir la mort considérée comme un échec de la science médicale et du médecin, ou pour aller jusqu'à l'ultime possible de la recherche médicale, le médecin fait "tout" pour faire durer la vie somatique, biologique du patient quel qu'en soit le prix de souffrances, sans prêter attention à ce qui reste de la vie relationnelle et humaine du patient. Le patient est réduit à l'état d'objet.

Entre ces pratiques extrêmes, il est possible de chercher d'autres comportements. Les soins palliatifs ouvrent la voie à de tels comportements. Est-il possible d'en envisager aussi d'autres qui laissent résonner l'écho d'une "demande d'aide à mourir" ? Certes, la diversité des situations ne permet pas de définir une solution valable universellement et l'exceptionnalité des situations ne rend, sans doute, ni possible ni opportune une intervention du législateur, que certains réclament parfois. En effet, cette intervention du législateur risquerait de dégager la responsabilité morale et juridique des intervenants.

Les pages suivantes voudraient énumérer des repères susceptibles d'aider à poser des actes qui puissent garder une certaine valeur éthique.

1. Prendre le temps et les moyens d'analyser une situation pour aboutir à une décision

Sous l'animation du Dr Léry, le groupe lyonnais intitulé S.E.L. (Santé, éthique et libertés) a mis au point une méthode d'analyse pour conduire à une décision éthique.

Cette méthode, appelée "la boîte à outils", permet de prendre en compte :

- les données techniques et scientifiques de la situation (diagnostic, pronostic, solutions thérapeutiques avec évaluation des bénéfices attendus, des risques courus et du coût financier) ;

- les normes juridiques et déontologiques (du Code pénal, des codes de déontologie, des chartes et des recommandations des organisations européennes ou internationales...) ;

- les références des patients et des soignants à des systèmes philosophiques, moraux ou religieux (les églises, les groupes de pensées) et les habitudes portées par les cultures ;

- la complexité des relations interpersonnelles et institutionnelles qui encadrent la situation soumise à examen.

C'est dans la patience de ce décryptage que peut être posé le fondement méthodologique de la décision éthique. Un fondement qui ne décide pas à la place des acteurs, un socle à partir duquel se prendra la décision qui n'est pas la somme additionnée des éléments pris en compte. La décision garde son caractère d'engagement (comme pour la petite Antigone de Sophocle qui n'a pas seulement exécuté le précepte divin mais qui a pris sur elle de le mettre en œuvre).

Dans son livre "L'éthique et la vie" (Ed. O. Jacob, 1991) France Quéré propose un cadre descriptif pour la démarche éthique (délibération et décision) construit sur trois pôles : la compétence scientifique et technique liée à la vertu de prudence, la référence aux lois positives et aux principes moraux menacée par l'intransigeance, la compassion. Le pôle référentiel développé par F. Quéré à propos de l'euthanasie ne développe pas les remarques de notre texte. Ses propos sont beaucoup plus stricts que les nôtres.

2. Dépasser le colloque intime entre le médecin et son malade

La pratique médicale actuelle, surtout en milieu hospitalier, ne permet plus que la rencontre d'un malade soit assumée dans la relation duelle et confidentielle. D'autres partenaires sont appelés à intervenir tant du côté des soignants (notamment l'équipe infirmière) que du côté du patient. Une décision, dont le médecin sera bien finalement le répondant, le responsable, a besoin d'être élaborée avec une partie de ces autres intervenants. La concertation n'aboutit pas nécessairement à un accord unanime ; mais elle permet au moins que les points de vue soient confrontés et que les charges émotionnelles et affectives puissent céder la place à un effort de rationalisation et de réflexion.

Fin juillet 98, les journaux relatent la mise en examen d'une infirmière qui a pratiqué plusieurs euthanasies dans un centre hospitalier. La première chose qui retient l'attention est la solitude de cette infirmière : elle prend seule des décisions sans pouvoir confronter sa démarche à une réflexion partagée.

3. La parole du malade est première

Il y a des décisions de vie et de mort qui se prennent à l'insu du malade. Or, c'est lui qui est l'acteur principal, le plus concerné par la décision.

Apprendre à entendre la parole du malade parce qu'elle parvient souvent avec ses diversités et, parfois, ses contradictions (l'ambiguïté) et parce qu'elle est distribuée différemment à travers divers interlocuteurs. Le malade dit au médecin : "ça va" et, à

l'aide soignante, il parle de sa douleur et livre son angoisse : le malade parle de la mort qu'il pressent à un ami et il cache son inquiétude à son épouse et à ses enfants. Ces écoutes diverses doivent pouvoir se rencontrer dans la concertation.

Apprendre à entendre un malade, c'est aussi faire un effort pour décoder ses demandes. Ainsi la demande de mort recouvre très généralement une demande de soulagement de la souffrance ou une demande de non-abandon. Ce décodage prudent ne doit pas nous empêcher d'entendre que le désir d'en finir (à cause de la déchéance, de la vieillesse, du sentiment d'avoir fait son chemin...) doit être reçu et appelle l'entourage à une attention appropriée. Il n'y a pas une bonne réponse qui viendrait immédiatement coller à la demande. Il y a acceptation de la demande pour faire chemin avec elle.

4. Accompagner, c'est peut-être aussi prendre le risque d'intervenir dans le processus de la mort

C'est le point le plus difficile des débats actuels. Quand le malade sait que le médecin, au nom de ses convictions ou de la déontologie, n'interviendra pas dans le processus de la mort, il peut lui réclamer la mort. Mais quand il sait que le médecin ne s'interdit pas absolument de répondre à cette participation, ce savoir introduit un changement dans la relation. Le malade sait qu'il ne bute plus sur une impossibilité. Peut-être est-il mieux en mesure, alors, de "mesurer" sa demande.

Il est clair, cependant, que l'intervention du médecin ne peut se faire à l'insu du patient. C'est lui qui est le premier concerné; c'est lui qui a l'initiative. Cette situation oblige à remplacer la formule habituelle du consentement du malade aux soins par celle du "consentement du médecin au désir du patient".

Je me souviens d'une amie complètement paralysée, placée sous appareil respiratoire. La vie lui semblait impossible après trente années de cette situation. Elle appelait un acte mortel du médecin. Le groupe amical qui l'entourait depuis plus de deux années a pu se mettre en contact avec un médecin qui a accepté de la rencontrer, d'entendre sa demande et de lui proposer d'y répondre dans trois mois si elle la maintenait. Ces trois mois ont été pour elle un temps nouveau, précieux parce que compté, riche de relations, de contacts, de vie et de sérénité. Elle n'a pas remis en cause sa demande à laquelle le médecin a finalement accédé. Sachant qu'un terme était posé (auquel elle pouvait à tout moment renoncer) elle a pris goût aux mois de vie et aux jours de ce court terme. Cela rejoint, d'ailleurs, une expérience assez courante quand un malade sait l'approche du terme, le temps qui reste prend une grande valeur et les relations aux autres sont décuplées de qualité.

Il reste que la position du médecin qui se refuse à faire cet accompagnement dans cette condition est tout à fait compréhensible : ses convictions morales peuvent, en effet, s'y opposer qui trouvent un solide appui dans la législation actuelle et dans la déontologie médicale.

Est-il, alors, possible de poser cette question : le médecin peut-il passer la main ou faire connaître au patient un confrère qui ne serait pas retenu par les mêmes exigences morales ?

5. Ne plus considérer la mort comme un échec

Le milieu médical est tendu vers la guérison, le soin et l'attente des progrès. Aussi la mort d'un malade est-elle souvent ressentie comme un échec : celui des connaissances actuelles de la médecine, mais

aussi celui du thérapeute lui-même. Or il faut sortir de cette problématique. Quelque soit le progrès des sciences médicales, la mort sera au terme de la vie, de la vieillesse, de la maladie ou de l'accident. Cette limite à notre vœu d'infinitude demeure et il convient d'apprendre à faire face à elle, comme à une condition inévitable de notre contingence humaine.

Aussi, plutôt que de fuir la mort peut-on chercher à y prendre part en se voulant vivant tant que la vie est là (le mourant, avant d'être un mourant, est un vivant) et en cherchant comment faire pour ne pas nous "voler" la mort les uns aux autres. Le malade qui part sans qu'il ait pu trouver une oreille attentive pour parler éventuellement de la mort qui vient, qu'il sait et qu'il sent, risque de se voir voler cette part précieuse de lui-même. De même, celui qui envoie un patient dans une situation comateuse parce que le silence du malade peut être, alors, moins lourd que ses cris, ses plaintes, sa voix, ses mots.

La tradition chrétienne a toujours retenu la connaissance que Jésus avait de sa mort : pour s'en remettre à un autre, à Dieu, il fallait bien qu'il soit maître de son geste et de sa décision : "Père, entre tes mains, je remets mon esprit."

6. Accepter un espace public de paroles

Le bénéfice de notre époque est, sans doute, qu'on parvient à parler de la mort et des conduites d'accompagnement. Je trouve remarquable que certaines émissions de TV ou certaines rencontres publiques permettent d'échanger sur ces thèmes et, surtout, que des pratiques médicales demeurées clandestines commencent à se raconter et suscitent un effort de réflexion éthique. Il y a là un espace de paroles naissantes dont on peut souhaiter qu'il ne soit barré par aucun jugement catégorique. Cet espace permettra de mieux s'entraider face à ceux que nous accompagnons et en face de ceux qui, un jour à leur tour, nous accompagneront.

7. Approfondir la valeur du concept de "dignité"

La dignité de la personne humaine est un principe fondamental de la vie sociale. Elle trouve sa justification philosophique (ou théologique) dans différentes conceptions de l'homme dont la cohabitation s'est révélée possible à travers, notamment, le Comité Consultatif d'Ethique : cette dignité est au cœur de "la Loi" qui régit les relations humaines. Mais, il ne s'agit pas seulement de maintenir cette affirmation dans le ciel des principes, il convient d'en considérer la mise en œuvre dans la pratique de nos relations humaines.

• La dignité se joue d'abord dans l'appréhension et l'appréciation qu'on a de soi-même en se regardant dans un miroir : confrontation entre l'image idéale de soi et l'apparence qui nous est ainsi renvoyée. La défiguration du visage évoque aussi les défigurations nées de nos actes et de nos conduites. Cette défiguration est souvent saisie comme une déchéance.

• Mais la dignité ne se bâtit pas seulement dans cette référence à soi-même. Elle est faite aussi du regard que les autres portent sur moi : je ne connais pas mon visage mais j'en vois le reflet dans le regard de l'autre. La dignité manifeste donc cet univers relationnel et la volonté de soutenir cette relation dans la reconnaissance réciproque, de sujet à sujet.

Ainsi le "être avec" (être avec soi-même, être avec l'autre) est-il plus profond que la seule rencontre de nos aspects, de nos figures, de nos images. Le visage hideux d'un malade atteint d'un cancer de la peau,

au-delà des sentiments et des émotions, demeure encore un visage : que nous faut-il pour pouvoir le reconnaître, l'accepter et tenir ensemble ? La soumission au principe moral n'est sans doute pas suffisante pour "tenir" dans certaines situations concrètes. Y faut-il encore "la foi", non dans son sens religieux, mais dans son sens premier : faire crédit à quelqu'un alors que tout porte à s'en éloigner.

• Cette dignité suppose donc une distinction des trois mots : dépendance, défiguration, déchéance. La défiguration n'est pas nécessairement déchéance ; la dépendance n'est pas nécessairement déchéance. Et la déchéance elle-même n'est pas réduite à la seule appréciation que je porte sur moi-même. Désirer "mourir dans la dignité" marque donc cet espoir d'être jusqu'au bout reconnu comme partenaire relationnel, comme être humain.

Alors la question est posée: le geste qui fait advenir la mort annoncée ne peut-il pas, en certaines situations, être compris et interprété autrement que comme un geste meurtrier ?

Au cours d'un colloque organisé à Lyon par les Pompes Funèbres Générales (18 oct. 90) sur le thème : "Vers une nouvelle culture de ta mort", un médecin a fait le récit suivant : "J'ai eu un malade que j'ai suivi pendant de longues années. Alors que sa situation était irréversible et que la mort approchait, ce patient m'a fait appeler. Je l'ai trouvé sur son lit. Il avait mis son beau costume, sa cravate, ses souliers. Il m'a dit : "Docteur, je vous attendais. Vous m'avez accompagné. Veuillez maintenant m'accompagner encore et m'aider à faire le passage; je ne veux plus vivre." Alors j'ai doublé l'injection de calmants et le malade est décédé quelques heures plus tard." Au terme de ce récit, le médecin interpelle la salle : "Ai-je fait une action louable ou coupable ?" (ce qui révèle le poids de cette décision prise dans la solitude, expression de responsabilité et source de culpabilité).

J'ai répondu à peu près ceci : "Il ne s'agit pas, pour nous, de répondre à votre question : louable/coupable. Car votre décision est quelque chose qui est un peu au-delà de cette distinction morale. En écoutant votre récit, au-delà de l'émotion qu'il révèle, je crois entendre que vous avez agi "en votre âme et conscience" et que vous avez voulu honorer la dignité de votre patient que vous connaissiez depuis longtemps, dignité signifiée par "son beau costume". Un autre médecin aurait peut-être agi autrement. Mais votre conscience est le lieu ultime de votre décision. J'ajoute qu'il est important que de telles décisions puissent ensuite être partagées et discutées avec d'autres personnes confrontées à des situations semblables."

"Certains considèrent que leurs souffrances n'ont plus de sens. qu'elles les cassent et les détériorent, même si les dosages anti-douleur sont de plus en plus fins, efficaces, et permettent de garder vivacité intellectuelle et attention. Oui, certains pensent que l'arrêt de leur vie leur rendrait service à eux, à leur entourage, et peut-être même à des inconnus.

Certains crieront au suicide assisté, au suicide facilité ! C'est différent, me semble-t-il. Le suicide est soit un appel lancé pour attirer l'attention, pour demander un peu d'affection ou de compréhension, soit un acte réalisé pour se séparer d'une angoisse épuisante, de soucis écrasants, d'une vie trop difficile. Ou bien encore, c'est un acte posé parce qu'on ne peut plus survivre à la perte de l'image de soi.

La demande d'arrêt de vie est tout autre chose. Le patient veut donner plus de sens à sa vie en la quittant, il veut montrer plus d'amour pour les autres ou de dignité, comme ces vieux Esquimaux qui partaient solitaires sur la banquise, donnant ainsi leur vie pour leur famille qu'une bouche de moins à nourrir sauverait de la famine.

Je connais des parents qui ne voudraient pas être "prolongés", impotents, dans certains centres, dilapidant en soins coûteux le petit héritage qui ferait le bonheur de leurs enfants. Pourquoi des vieillards n'offriraient-ils pas leur vie pour un bébé qui a des difficultés à naître et à survivre ? Pourquoi ne pas offrir sa vie de malade sans espoir de rémission pour la paix ? Notre corps n'est pas tout de nous. De plus, nous savons, en psychanalyse, que les inconscients communiquent. Ils alimentent une communion invisible et efficace. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime".

(Réflexion de G. Séverin publiée dans "La Vie catholique" le 21 avril 1994.)

8. Transgresser la loi, c'est encore la reconnaître

Le Docteur Maurice Abiven a consacré sa vie à la mise en place de soins palliatifs et il a consigné, dans un livre paru en 1995, les principes qui ont guidé sa démarche : "Une éthique pour la mort". Or il réserve quelques pages à ce qu'il nomme l'euthanasie nécessaire. Il prend acte qu'il a été mis, quelques rares fois, devant des situations où il n'a pas pu imaginer d'autres réponses que d'aider à mourir, de raccourcir l'agonie.

Avant d'expliciter les six repères qu'il a retenu pour guider la prise de décision, il rappelle l'enseignement de la théologie classique sur la transgression. Voici l'essentiel de ce développement :

"Le médecin est ici, je pense, confronté à un conflit de devoirs. D'une part, il ne se reconnaît pas le droit de donner la mort. Mais dans la situation précise, il ne voit, à moins de se dérober, pas d'autres solutions pour mettre fin au calvaire de son patient que de le faire mourir. Il me semble en telle situation que son devoir de conscience est de transgresser la règle morale qu'il reconnaît pourtant comme impérative.

Transgresser, c'est exactement ceci : reconnaître une règle comme absolue mais considérer qu'en la circonstance son devoir est de passer outre. Ce qui entend que d'une part on reconnaît la règle et on l'accepte mais que d'autre part, en la circonstance, la conscience impose de ne pas en tenir compte. Une telle attitude ne peut pas, je pense, être qualifiée de laxiste. Un moraliste aussi rigoureux que pouvait l'être Thomas d'Aquin a toujours reconnu que pour chaque être la dernière instance, le garant ultime d'une décision, était sa propre conscience... Ceci mérite, en l'occurrence, que le médecin qui s'implique dans une telle décision euthanasique ait éclairé sa conscience, qu'il ait réfléchi et mesuré ce à quoi il s'engage dans un tel geste. Puisqu'il accepte, ce faisant, d'entrer en terrain découvert : il accepte de ne plus être protégé par la loi morale qu'il s'est fixée, pas plus d'ailleurs que par la loi civile, en l'occurrence. Une telle transgression ne peut aller sans vraie prise de conscience" (p. 157).

9. Interroger critiquement nos croyances

Enfin le développement des capacités scientifiques et médicales qui prolongent la vie et la reprise d'une parole sur la mort sont en train de faire naître une nouvelle

gestion de la mort. Celle-ci n'est plus sous le signe de l'intervention immédiate du divin qui fixerait pour chaque être humain "l'heure de sa mort", ou sous le signe d'une fatalité face à laquelle l'homme n'aurait aucune maîtrise. La mort, au terme d'une maladie ou de la vieillesse, devient un acte dans lequel l'homme (comme individu et comme groupe social) peut avoir sa part de maîtrise et de responsabilité, notamment sur le "moment" de la mort et sur les "conditions" de son affrontement.

Alors, pour un chrétien, est-il possible de tenir cette proposition : de même que la relative maîtrise de la fécondation n'enlève rien a la nécessité de recevoir la vie comme un "don" de Dieu (et non seulement comme une production humaine), de même cette relative maîtrise du moment et du comment de la mort n'enlève rien a la nécessité de se laisser conduire a une certaine démaîtrise de soi dans la mort.

Droit et éthique de la santé

Comptes rendus

François CHIRPAZ, **Le tragique**, collection Que sais-je, Paris, PUF, 1998, 125 p.

C'est un livre de dimension modeste, mais la pensée porte loin et porte lourd ! Toutes les interrogations humaines les plus essentielles, les questions posées depuis toujours par les écrivains et les philosophes, passent dans ces pages et sont présentées avec grande clarté.

Qu'est-ce donc une vie d'homme - le vivant distinct des autres vivants - si elle aboutit à la mort ? Et qu'est donc sa pensée, si elle ne sait rien du sens ultime de sa vie ?

Les épreuves inévitables de la vie sont alourdies par cette méconnaissance des raisons et des causes. "Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini" écrit Pascal (p. 45).

L'auteur situe alors l'homme dans ses réactions face à son destin : il reste pourvu de la parole, ce qui lui permet l'interrogation ou la révolte et le préserve du désespoir. Il reste debout, fragile, mais droit comme les statues de Giacometti "aussi fragile que le roseau dont parle Pascal, mais qui ne renonce pourtant pas à demeurer face à l'adversité, comme un roseau pensant" (p. 53).

Dès le 3e chapitre, F. Chirpaz aborde la question du Mal qu'on affronte inévitablement et sa confusion avec le Bien dans la perversion. "L'homme est un être bi-face" (p. 70), non à cause de la dualité âme-corps. L'auteur dénonce, après tant d'autres, cette accusation portée sur le corps et la matière. Seul l'esprit a le pouvoir de pervertir l'être entier. Et l'homme ne s'affirme qu'à l'intérieur d'un réseau de contraintes. C'est une nécessite qu'il n'a pas choisie.

La question du Mal revient quand la pensée se heurte au sens et au non-sens de l'existence qui affronte le malheur. Souvent escamotée, l'interrogation demeure et torture la pensée : "une interrogation de cette nature ne peut naître que sur un fond de terreur ou d'effroi, elle est scandale pour la pensée contrainte d'avouer son impuissance à comprendre, là où il importe le plus de comprendre" (p. 87). C'est alors l'accusation ou la justification. La philosophie propose ses réponses : un être au-dessus des hommes-suppôt d'une puissance infernale... La Raison accepte mal cette idée et avance la "théodicée". L'auteur développe les arguments d'Épicure, des Stoïciens, de Hegel... Le constat sur la théodicée est décevant, mais "le destin de l'homme est toujours d'une certaine manière, inséparable du divin" (p. 96). Job le sait. Gilgamesh le pressentait.

Les Sagesses, les mythes, les religions proposent une réponse pour parer au "vacillement de la pensée" si fortement éprouvé par ses deux grands témoins, Pascal et Nietzsche.

Ainsi c'est la quête du sens qui occupe l'homme secoue par le Tragique, car il ne se satisfait pas de la résignation. La littérature abonde d'exemples de ces hauts personnages engages dans la protestation et la révolte. F. Chirpaz en cite plusieurs : Antigone, Prométhée, Job. Et il montre bien que les portes de sortie sont plurielles : il s'agit des grandes Sagesses

(connaître et admettre l'ordre "qui maintient l'univers dans sa vérité et sa permanence").

Celle des Grecs vise même à une réconciliation avec le divin, le Dieu redevient bienveillant.

À partir de Hegel cette question sera résolue grâce "au savoir absolu". Pour Pascal, c'est Jésus, le Christ, qui est "la véritable clef de la contradiction humaine et de l'énigme de la mort" (p. 111). L'intellect n'étant pas à la hauteur des rapports avec le transcendant.

S'appuyant sur Kant, l'auteur insiste sur la distinction entre l'ordre du savoir et celui de la pensée, Place est faite alors, largement, aux écrivains et aux poètes "vrais explorateurs de l'âme humaine". Ils porteront la parole à son plus haut point d'efficacité.

Et pour ne pas céder à la "fascination de sa propre fragilité", le philosophe en appelle à la compassion, à l'humour, et à l'espérance.

J'ai beaucoup apprécié dans ce livre, outre la clarté du style, la modération des jugements, et le respect avec lequel l'auteur présente "les différentes portes" de sortie pour assumer cette contradiction de l'existence : science, sagesses, philosophie, littérature. Chaque voie étant reconnue et appréciée dans sa spécificité et son efficacité particulière.

On peut appliquer tout à fait au discours de l'auteur ce que dit Kierkegaard : "Philosopher ne signifie pas tenir des discours fantastiques à des êtres fantastiques, mais c'est à des existants qu'on parle".

F. Chirpaz ne l'a pas oublié.

Louise REVELLIN

André FOL, **Lumières d'orage. Face aux défis de la maladie**, Ed. St. Augustin (diffusion France : Cerf), 1998, 160 p.

Recevons ce livre avec respect et reconnaissance. Celui qui l'écrit est un authentique témoin de la souffrance humaine, encore que le mot "témoin" soit trop faible pour désigner celui qui, jour après jour, avance sur un chemin d'épreuves physiques secouant le corps et l'âme. Dépassant ses souffrances, s'il fait effort pour partager ce très long combat, sachant qu'il encourage les plus fragiles, il mérite aussi notre gratitude.

La préface de Rosette Poletti, parfaitement juste et claire d'expression, semble inutile tant les qualités du livre d'A. Fol suffisent à elles seules, à établir ce contact lecteur-auteur.

Chaque page révèle au lecteur ce qui vit au fond de lui-même :

- une pensée, une appréhension, un désir, un espoir... ("si c'était vrai qu'un homme, supplicié comme un esclave, avait traversé le voile de la mort et trouvé, de l'autre côté, un Père pour le 're-susciter'" - p.77..., ces lignes font écho aux accents du poète des miséreux, Jehan Rictus) ;

- une hésitation ("quant à savoir s'il est plus aisé de croire en l'humain, ou de croire en Dieu, si tant est que la question ait un sens, je me garderai bien de trancher" p. 50) ;

- une interrogation ("même si je suis prêtre, ou peut-être à cause de ma réflexion théologique et spirituelle - je ne trouve aucun sens à la souffrance" p. 19).

Ainsi le lecteur retrouve dans ces pages comme un reflet de sa propre lutte, même si les enjeux du combat sont tout à fait différents, même si les forces de l'âme sont moindres.

L'expérience vécue dans la maladie est celle d'un être particulier, unique, dont la parole est précieuse parce que c'est celle d'un homme, engagé comme tout humain sur le chemin mystérieux d'une vie reçue gratuitement, et conduite, jour après jour, avec les yeux encore bandés, jusqu'à son terme glorieux.

Après la lecture de ce livre, je rencontrai un malade nouvellement guéri. Il parlait devant moi de sa maladie, autre que celle d'A. Fol, mais qui l'avait conduit aussi sur ces chemins de souffrance extrême, aux portes de la mort. Autre homme, autre sensibilité..., et les mêmes mots revenaient à ses lèvres, exprimant les mêmes sentiments et ce dépouillement d'artifice qui rend si authentique cette parole humaine.

Le texte d'A. Fol est coupé plusieurs fois de très beaux poèmes :

"Car le surnaturel est lui-même charnel.

Et l'arbre de la grâce est raciné profond...

...Et l'éternité même est dans le temporel.

Et l'arbre de la grâce est raciné profond" (Ch. Péguy, Eve, strophes 847, 850).

L'orage est menaçant, accablant certains jours, mais traversé des lumières de la Promesse.

Louise REVELLIN

Charles-André BERNARD, **Le Dieu des mystiques**, t. II: La conformation au Christ, Paris, Cerf, 1998, 738 p.

Le second volume du **Dieu des mystiques** est très étroitement lié au premier, consacré aux voies de l'intériorité (1994). L'ouvrage en son ensemble est la présentation à la fois documentée et accessible des mystiques chrétiens depuis Origène et Grégoire de Nysse jusqu'à Thérèse de l'Enfant Jésus. Le travail fourni est considérable par son enquête et ses analyses. Le second volume se centre sur les spirituels dont l'expérience essentielle est la configuration au Christ. C'est donc la lecture de saint Bernard, de saint Ignace de Loyola et de sainte Marguerite-Marie. Certes, il y a également la présentation de François d'Assise, d'Angèle de Foligno et de Bérulle. Dans ce traité vaste et maîtrisé, il y a des lignes de force qui se dessinent. L'auteur privilégie la voie affective, la découverte du cœur et du centre de l'âme, l'apprentissage de l'amour.

Peut-être retiendrons-nous plus particulièrement deux foyers dans ce panorama quasi exhaustif: L'influence de la **Vie du Christ** de Ludolphe le Chartreux sur les **Exercices** de saint Ignace est fort bien marquée. Grand connaisseur, l'auteur rattache le témoignage de Marguerite-Marie à Gertrude de Helfta et aux mystiques médiévales. Il s'agit au total d'une recherche historique et critique considérable, un livre ressource.

Jean-Claude SAGNE

Dom Pierre MIGUEL, **Mystique et discernement**, Paris, Beauchesne, 1997, 224 p.

Dans le contexte foisonnant du retour du religieux, Dom Pierre Miguel propose une étude du discernement. Il prend acte de la scission entre la théologie et la mystique que l'on situe vers la fin du XIVe siècle. A partir d'une connaissance vaste et profonde des Pères du Désert et des mystiques, il fournit un florilège bienvenu de tout ce qui concerne le discernement, l'accompagnement et le combat spirituel. Pour ce qui est de l'expérience mystique en elle-même, on retiendra l'étude très fouillée sur le thème de la naissance du Verbe dans l'âme chez

les Pères grecs et latins et chez les mystiques rhénans. Le livre sera très utile à ceux qui se soucient d'une approche théologique et critique de l'expérience mystique.

J.-C. SAGNE

Adalbert de VOGÜE, **Histoire littéraire du mouvement monastique** dans l'antiquité, t. III. Première partie: Le monachisme latin, Jérôme, Augustin et Rufin, au tournant du siècle (391-405), Paris, Cerf, 1996, 455 pages.

L'ouvrage du Père Adalbert de Vogüe est la continuation d'un travail considérable sur l'histoire littéraire du monachisme. La compétence de l'auteur est dûment reconnue. Le présent volume est consacré aux fondateurs du monachisme latin: Jérôme, Augustin et Rufin. Dans cet ensemble fort riche, on pourra retenir plus spécialement l'étude consacrée aux deux règles monastiques attribuées à Augustin et à la place du monachisme dans sa conversion et sa vie d'évêque. Nous sommes en présence d'une recherche globale qui s'impose par son érudition, son originalité et son actualité.

J.-C. SAGNE

La Compagnie de Trévoux

Joseph Beaude publie chaque année sous le sigle de la Compagnie de Trévoux des fascicules consacrés à la spiritualité française du XVII[e] siècle. Ce sont des éditions très soignées pour chercheurs et bibliophiles. Il s'agit ou bien de textes spirituels du XVII[e] siècle ou bien d'essais contemporains sur ces textes. Les **billets** de Catherine de Jésus, publiés en 1996 par Joseph Beaude (28 p.) viennent d'une jeune carmélite de Paris, morte en 1623. Sa découverte de l'enfance de Jésus est particulièrement intéressante. Michèle Clément présente les poèmes mystiques de Claude Hopil (1996, 28 p.). Ce poète parisien, mort après 1633, est peu connu. Il semble disciple de la **Théologie mystique** de Denys l'Aréopagyte. Eric Daronnat présente la **conférence mystique** de Stéphane Louis (1997, 32 p.) Procureur général de la réforme de Prémontré, Stéphane Louis a publié ses conférences en 1676. La quatrième conférence, éditée ici, est une réflexion simple et profonde sur le recueillement dans l'oraison de passivité. Eric Daronnat publie également une étude sur **Un adversaire de Madame Guyon**, Dom Innocent Masson (1997, 28 p.). Il en ressort le sens de la liberté de Dieu et de sa gratuité dans le domaine fort délicat de l'oraison contemplative. La lettre de Raymond Brodeur à **Marie de l'Incarnation** (1997, 34 p.) fait très bien ressortir l'originalité de la pédagogie spirituelle de Marie Guyon envers son fils Claude. Dans l'**Ame quitte du moi**, Pierre Cariou tente un rapprochement entre Madame Guyon et Pascal (1998, 35 p.). Un dissident oublié, Jean de Labadie, **Saintes Décades de quatrains de piété chrétienne** (1997, 40 p.). Claude Louis-Combet (1998, 36 p.) propose une biographie saisissante de **Louise du Néant**. Un document fort original est la **Distribution de la journée d'une âme dévote**, anonyme des années 1630 (1998, 36 p.). Ce petit texte très intéressant nous donne le témoignage de la prière d'un laïc fervent. Dans une autre veine, Jean-Joseph Surin avait rédigé une **Addition à la doctrine spirituelle de Louis Lallemant** (1997, 36 p.). On pourra en retenir les pages sur la pureté du cœur et sur l'esprit de la Compagnie de Jésus. Dans leur diversité même, ces fascicules sont d'un grand intérêt pour ceux qui veulent mieux connaître la littérature spirituelle du XVII[e] siècle.

J.-C. SAGNE

Table des matières du tome XLVII - 1998

Thèmes d'ensemble

Editoriaux

Articles

Chroniques

Positions

Comptes rendus